

من روائع الشعر الفارسي الصوفي

منظومة "مطيبة نامه"

أو كتاب "الألم"

المجلد الأول

تأليف: فريد الدين العطار

ترجمة ودراسة: محمد محمد يونس

776



هذا الكتاب ترجمة كاملة لمنظومة "مصيبت نامه" أو "كتاب الألم"، ودراسة وافية لها ولمبدعها الشاعر الصوفي الكبير "فريد الدين العطار" (ت ٦١٨ هـ)، الذي نظمها فيما يزيد على ثمانية آلاف بيت شعري في قالب "المشوى" وعلى بحر "المتقارب" وفيها يقوم السالك الصوفي مصاحباً شيخه بسفر في الآفاق وفي نفسه صوب "الحقيقة" فيما يعرف في هذا السفر بالطريقة "بعد تزود السالك بزاد من الشريعة" وهذا السفر يبدأ من أعلى إلى أسفل، يلتقي السالك في مقالات المنظومة الأربعين بأربعين كائناً تمثل أربعين مقاماً صوفياً.

وهذه الكائنات بعضها روحاني وبعضها من عالم الأفلاك وعالم العناصر الأربعة وعالم الطبائع وعالم الماديات وعالم الأنبياء، إلى أن يصل إلى "محمد صلى الله عليه وسلم فيرشد به إلى منازل خمس نفسية في داخله، عليه أن يقطعها وهي "الحسن" و "الخيال" و "العقل" و "القلب" إلى أن يصل إلى بحر "الروح" الذي هو بحر "الحقيقة" فيفوص فيه رمزاً لوصوله إلى مرحلة "الفناء والبقاء" التي تهدف إلى الوصول إليها كل سالك صوفي.

ويحرص "العطار" على أن يختم كل مقالة من المقالات الأربعين بحكايات قصيرة تعبر عن فكره الصوفي والديني. وترجع قيمة هذه المنظومة إلى أنها الصورة المقابلة والمكملة لعلمه الشهير "منطق الطير" الذي يعد سفراً يبدأ من أسفل إلى أعلى - خلافاً لعملنا هذا -، إشارة من "العطار" إلى أن السلوك الصوفي صوب "الحقيقة" لا يُحد بزمان معين ولا ينطلق من مكان محدد.

المشروع القومي للترجمة

من روائع الشعر الفارسي الصوفي

منظومة « مصيبت نامه »

أو كتاب « الأثم »

المجلد الأول

تأليف : فريد الدين العطار

ترجمة ودراسة : محمد محمد يونس



المشروع القومي للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٧٧٦

- منظومة «مصيبت نامه» أو كتاب «الأكم» - (المجلد الأول)

- فريد الدين العطار

- محمد محمد يونس

- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة منظومة

« مصيبت نامه »

للشاعر الفارسي الكبير فريد الدين العطار

حقوق الترجمة والنشر محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira. Cairo.

Tel. : 7352396 Fax : 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

فهرس الكتاب (المجلد الأول)

الصفحة

| | |
|----|--|
| 7 | مقدمة المترجم |
| 13 | القسم الأول : دراسة المنظومة |
| 15 | الباب الأول : حول المنظومة |
| 17 | مدخل : |
| 19 | الفصل الأول : مؤلف المنظومة |
| 19 | أولاً : تعريف بمؤلفها |
| 24 | ثانياً : تحقيق تاريخى حول مولده ووفاته |
| 48 | ثالثاً : ملمح عن حياته |
| 67 | الفصل الثانى : التعريف بالمنظومة |
| 75 | الباب الثانى : موضوع المنظومة |
| 77 | الفصل الأول : النظرية الصوفية العامة فى المنظومة |

| | |
|-----|--|
| 77 | أولاً : الشريعة والطريقة والحقيقة فى المنظومة |
| 114 | ثانياً : الفناء والبقاء فى المنظومة |
| 130 | ثالثاً : كيفية خلق العالم فى المنظومة |
| 145 | رابعاً : وحدة الشهود فى المنظومة |
| 153 | خامساً : نظرية النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية فى المنظومة |
| 179 | الفصل الثانى : فكرة المعراج الصوفى فى المنظومة |
| 197 | الفصل الثالث : التصوف السلوكى فى المنظومة |
| 229 | الباب الثالث : التأثير والتأثر فى المنظومة |
| 231 | الفصل الأول : مصادر المنظومة |
| 275 | الفصل الثانى : تأثير المنظومة فيما تلاها |
| 301 | القسم الثانى : ترجمة المنظومة كاملة |
| 305 | فى توحيد البارئ عز اسمه |
| 329 | فى نعت الرسول (ﷺ) |
| 346 | فى فضيلة أمير المؤمنين أبى بكر (ويقية الخلفاء الأربعة) |
| 353 | والحسن والحسين (رضيهم الله) |
| 372 | يقول فى الشعر |

مقدمة المترجم

يتناول هذا الكتاب بالدراسة التحليلية النقدية والترجمة منظومة "مصيبت نامه" للشاعر الفارسي الكبير "فريد الدين العطار النيسابوري" الذي ولد في حدود سنة ٥٤٠ هـ ، واستشهد - على أصح الأقوال - على أيدي المغول سنة ٦١٨ هـ . وينقسم هذا الكتاب إلى قسمين : القسم الأول : دراسة المنظومة، القسم الثاني : ترجمة المنظومة كلها.

ويحاول قسم الدراسة للمنظومة - كما يصنع أى عمل صوفى آخر - إثبات أن الطريق الصوفى صوب الحقيقة ينبغى أن ينبع أساساً من الشريعة ، ولهذا تزود سالكها بأسس الشريعة قبل سيره التكامل صوب الحق - سبحانه - للفناء فيه والبقاء به بغرض نيل المعرفة وإدراك علة الوجود وكُنْهه .

ولقد تطور مفهوم التصوف مع بداية القرن الثالث الهجرى من الزهد الذى كان سمة كثير من المسلمين الذين تجردوا من العلائق الدنيوية، وروضوا أنفسهم وهذبوها وحاربوا رغباتها ؛ فصار للتصوف فى هذا القرن وما تلاه من قرون معنى خاص يُعرف بأنه رياضة روحية

تهدف إلى الوصول إلى الله لنيل المعرفة والوصول إلى علة الوجود وكنهه .
ولقد أطلق الصوفية على عملية الوصول إلى الله هذه اسم المعراج
الصوفى - تيمناً بالمعراج النبوى الشريف ، والذي وصل بواسطته
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إلى مرحلة قاب قوسين ، وتكشفت له
الأسرار الغيبية - وشبهوه برحلة أو بسفر يقطع السالك فيه الطريق إلى
الله للترؤد بالمعرفة الإلهية ، وفى هذا الطريق يجتاز السالك مراحل
ودرجات تتخلى فيها النفس عن صفاتها الذميمة وتتخلى بصفات أخرى
حميدة. يطلق المتصوفة على هذه الدرجات والمراحل اسم "مقامات" وعلى
ما يتعرض له السالك فى أثنائها من أحداث نفسية اسم "أحوال" ، ويظل
السالك يرقى سلم التطهر درجة درجة حتى يصل إلى ما قدر له من
درجات القرب من الله سبحانه .

ويعد المتصوفة هذا المعراج الصوفى سيراً نفسياً يتم داخل القلب
لا العقل - على النقيض من الفلاسفة - فى فترة محددة يعتكف فيها
المتصوف فترة - تقدر بأربعين يوماً - ويقوم بتجربته القلبية التى
يستغرق فيها فى اللاشعور فترة سفر سالكة .

وهذا السُّفَرُ أو السلوك صوب الحقيقة هو ما اصطلح على تسميته
"بالطريقة" . ومنذ أن قام الرسول ﷺ بمعراجه التهبَّ خيالُ شعراء
التصوف - بصفة خاصة - حتى شغلت الطريقة - أى طريق الوصول
إلى الحضرة - بال شعراء الصوفية ، وكانت مرتعاً خصباً لخيالهم
ينسجون أسفارهم ومعارجهم الصوفية على غرار معراج الرسول ﷺ ،

وإن اتخذت عندهم طابعاً صوفياً بحثاً ، وكان من بينهم شاعرٌ منظومتنا " فريد الدين العطار " ، الذى حاول التعبير عنها من خلال فنه الشعرى. واشتهرت عنه - فى هذا الصدد - رائعته الذائعة الصيت والشهرة منظومة " منطق الطير " ذات الأسلوب الرمزي الشائق الجذاب، وهى رحلة يقطع فيها ثلاثون طائراً الطريق صوب السيمرغ (رمز فارسى يرمز إلى الحق سبحانه) للفناء فيه والبقاء به .

وهى رحلة صعود من أسفل إلى أعلى ، بينما منظومتنا " مصيبت نامه " يبدأ السلوك فيها من أعلى إلى أسفل، إشارة من " العطار " إلى أن السلوك الصوفى لا يحد بمكان محدد أو زمان معين .

ويرجع سبب اختياري لمنظومة " مصيبت نامه " موضوعاً للبحث والترجمة إلى مايلى :

لقد أثارنى ألا يشتهر لهذا الشاعر الفذ سوى منظومة واحدة ، وهو الشاعر الكبير الذى يحتل مكانة جديرة فى مقدمة شعراء التصوف عامة والفرس خاصة ، وله أعمال أخرى عديدة تحتوى على آلاف الأبيات ، بعد أن نبهنى إليه ما كتبه المرحوم الدكتور "عبد الوهاب عزام" عن العطار فى كتاب له عنه : " فلما وقعت فى بحر هذا الشاعر راعنى لجه ، وهالنى موجه ، فجهدت حتى رجعت إلى الساحل ، وقنعت بأن أصف سعة الماء واضطرابه ، وتتابع أمواجه ، وعراكها الدائم ، ومايقذف الموج حيناً من جواهره أو حيوانه ، لم أستطع ركوب أثباجه إلى مجاهله ،

ولا الغوص فى لججه إلى قاعه . ولكننى لم أصف إلا ماشهدت ، ولم أقل إلا ما تحققت " . وشد انتباهى دعوة منه للدارسين إلى الاهتمام بهذا الشاعر الفحل ، وتناول جميع أعماله عملاً عملاً على حدة بالدراسة والتنقيب حتى يتسنى الوقوف على كل الجوانب الفكرية لهذا الشاعر الكبير .

كل هذه الأمور اعتملت فى داخلى فأحسستُ برغبة تدفعنى إلى الاستجابة لدعوة المرحوم الدكتور " عزام " للخوض فى بحر هذا الشاعر العظيم وسبر غوره .

وهيكل المنظومة - كما فى مقالاتها الأربعين - يصور سالكاً بصحبة شيخه يقوم بسفر أفاقى ونفسى يقابل فيه أربعين كائناً تمثل أربعين مظهراً يطلق " العطار " عليها اسم " مقامات " - وذلك توسعة منه لمفهوم المقام - وتعد مراحل ودرجات يجتازها السالك للوصول إلى الحق سبحانه . بعض هذه الكائنات روحانى مثل الملائكة والعرش والكرسى واللوح والقلم ، وبعضها من عالم الأفلاك كالسما والشمس والقمر ، وبعضها من عالم العناصر الأربعة ، وبعضها من عالم الطبائع والماديات كالبحر والجبل والنبات والحيوان ، وبعضها من عالم الأنبياء كآدم ونوح وإبراهيم وموسى وداود وعيسى ، إلى أن يصل إلى محمد ﷺ فيرشدته إلى منازل خمسة نفسية فيه عليه أن يقطعها فى نفسه ، وهى على ترتيبها : الحس والخيال والعقل والقلب والروح . وفى الروح يغوص السالك فى بحرها الذى هو بحر الحقيقة رمزاً لفنائه وبقائه . ويواكب كل مقالة

من هذه المقالات الأربعين عددٌ من الحكايات تحت مسمى الحكاية والتمثيل تتفاوت فى الطول والقصر والعدد ، وتعد حكايات تطبيقية على الفكر الصوفى الذى أثاره الشاعر فى كل مقالة .

ويتبع "العطار" فى لقاء السالك بهذه الكائنات منهجاً واحداً ، يقابل السالك كل كائن على حدة ويمدحه بما فيه طالباً منه إرشاده إلى الطريق الصحيح للوصول إلى الحقيقة ، فيعتذر الكائن بأنه مثله حائر طالب سرّاً راجباً فى الوصول ، فيعود السالك إلى شيخه المرشد شاكياً فيخبره الشيخ بالمظهر الذى يمثله هذا الكائن ، ويحثه على مواصلة السير والسلوك . وهكذا يفعل السالك مع الكائنات كافة عدا سيدنا " محمداً " ﷺ الذى يستجيب لتشفعه ويرشده إلى قطع المنازل النفسية الخمسة ، وعدا " الروح " أيضاً التى يغوص فى بحرهما رمزاً لفنائه وبقائه. وتنتهى المنظومة - بصورتها الحالية التى هى عليها الآن - بفناء السالك ، وإن كان لى رأى آخر فى نهايتها فسيأتى ذكره فى موضعه من هذا الكتاب .

محمد محمد يونس

القسم الأول

دراسة المنظومة

الباب الأول

حول المنظومة

مدخل

جاء في مصيبت نامه " مايلي :

" شعر المدح والهزل ليس بشيء ، فما أفضل شعر الحكمة
الذي ليس فيه التواء " (١).

وجاء :

" الحكمة فقط ممدوحى وإلى الأبد ، وفي أعماق هذا القصد فقط " (٢) .

يفهم من البيتين السابقين أن شاعرنا " العطار " لم يمدح حاكماً
قط !! وهذه حقيقة ، ولم تكن له اتجاهات سياسية أو مشاركة فعلية في
أحداثها .. وقد دار جلُّ شعره - إن لم يكن كله - حول غرض واحد هو
غرض " التصوف " برع فيه وأبدع حتى صار في مقدمة شعراء الفرس .

(١) فريد الدين العطار : منظومة مصيبت نامه ، تحقيق دكتور نوراني وصال ص ٥٠ تهران
١٣٣٨ ، والبيت هو:

شعر حكمت به كه دروى بيخ نيست

شعر مدح وهزل گفتن هيچ نيست

(٢) السابق ص ٤٧ والبيت :

در سرجان من اين همت بس است

تا ابد ممدوح من حكمت بس است

وفى ضوء ذلك فلا يبدو أن هناك ضرورة لدراسة ظروف عصره
سياسيا واجتماعيا وثقافيا ، ولكن دراسة هذه الظروف أو الأوضاع
ليست مشروطة دائماً بأن يكون الشاعر قد مدح حاكماً أو شارك فى
أحداث مجتمعه السياسية حتى يكون لها تأثيرها فى شعره ، وهذا هو
ما يسمى بالتأثير المباشر فربّ شاعر قد نأى بجانبه وأعرض عن مثل
هذه الأشياء ، ومع ذلك كان لها تأثيرها فيه وفى إنتاجه ؛ إذ توجهه -
ربما دون وعى منه - وجهة معينة ، وتصبغ إنتاجه بصبغة معينة
ومحددة.. أليس لها بذلك تأثير عليه وإن كان تأثيراً غير مباشر ؟...

ومن ثمّ فضلنا هنا أن نعرض عن دراسة عصر الشاعر ، فإن تأثير
العصر على الشاعر ومنظومته لم يكن مؤثراً بالشكل الذى يدفعنا إلى
تجنبه والإعراض عنه إكتفاء بدراسة المنظومة وترجمتها إلى العربية .

الفصل الأول

مؤلف المنظومة

أولاً : تعريف بمؤلفها اسمه ولقبه وتخلصه وكنيته ونسبه :

جاء في مصيبت نامه :

" ذاك الذى قال به ذاك الصوفى ، ختمه على محمد والسلام ."

" اسمى محمد ، ولقد ختمت هذه الطريقة أيضاً مثل محمد أيها العزيز " (١).

وجاء فى " أسرار نامه " هذا البيت الذى يجرى الحديث فيه على

لسان والد " العطار " :

" هكذا قال ذاك المحسن فى آخر أنفاسه : إلهى احفظ محمداً " (٢).

(١) مصيبت نامه ص ٣٦٧ والبيتان :

ختم شد آن بر محمد والسلام

آنچه آنرا صوفى آن گوید بنام

ختم کردم چون محمد ای عزیز

من محمد نامم واین شیوه نیز

(٢) العطار : اسرار نامه . تصحيح سيد صادق كوهرين ص ١٩٢ بيت ٢٣٨٧ تهران

١٣٢٨ ش . والبيت

خداوندا محمدا نكردار

باخر دم چنين گفت آن نكركار

وجاء فى " مصيبت نامه " فى أول بيت تحت عنوان " در حق
خویش گوید " :

" يا فريد ما هذا الاضطراب منك فى الروح ، فصيح

بمائه لسان : " هل من مزيد ؟ " (١)

كما جاء فى آخر الصفحة فى القطعة نفسها :

" يعلم الله لو كان للكلام مثيل أو العطار مثيل " .

" هو فى الشعر أعجوبة الآفاق ، وهو خاتم الشعراء على الإطلاق " (٢) .

ويقول فى آخر بيت من القطعة السابقة :

" ليس لنا فجة الأسرار من عبير ، طالما أن العطار لا يكون لها
معيناً " (٣) .

(١) مصيبت نامه ص ٢٦٤ . والبيت :

نعره زن از صد زفان هل من مزيد

اینچه شورست از تودرجان ای فريد

(٢) السابق والصفحة نفسها . والبيتان :

بود مثلى يابود عطار را

يعلم الله كرمخن گفتار را

خاتم الشعرا على الاطلاق اوست

درسخن اعجوبه آفاق اوست

(٣) السابق ص ٢٦٦ . والبيت :

تاكه عطارش نباشد دست يار

نافه اسرار نبود مشکبار

يُفهمُ من الأبيات أن اسمَ شاعرنا " محمد " - وهو في ذلك سمي للنبي محمد ﷺ كما جاء في البيت الأول - ولقبه " فريد " وتخلصه الشعري^(١) إما فريد " التي هي مختصر "فريد الدين" وإما " العطار " نسبة إلى عمله وحرفته ، ويسلم " سعيد نفيسي " بأن لقب "العطار" هو فريد الدين كما جاء في أشعاره حين تخلصه الشعري ، بيد أنه يقول : " وكان يتخلص في بدء حياته بالعطار وفي شبابه ومثنوياته بفريد " (٢) ، وهذا خطأ وقع فيه " نفيسي " بدليل أن العطار - كما جاء في الأبيات السابقة - تخلص بالاثنتين معاً في " مصيبت نامه " وفي قطعة واحدة .

ولم يوجد اختلاف حول اسم الشاعر ولقبه وتخلصه بين كتاب التذاكر قديماً والباحثين حديثاً ، بل انحصر الخلاف فقط في كنيته ، ولهم في ذلك - على ما يبدو - مآرب ، فهناك من يكنيه بـ " أبي حامد " - وهي أرجح الكنى - خاصة وأن " محمد العوفي " صاحب " لباب الألباب " والمعاصر " للعطار " كناه بذلك في هذا الكتاب الذي ألفه أثناء حياة "العطار" ؛ فقال : " الأجل فريد الدين افتخار الأفاضل أبو حامد أبو بكر عطار نيشابوري " (٣) ، ومعنى عبارة العوفي "هذه هو" فريد

(١) التخلص في الفارسية هو أن يتخذ الشاعر لنفسه اسماً أو لقباً يذكره في نهاية قصائده أو غزلياته أو أثناء مثنوياته كي لا يُنسب شعره إلى غيره .

(٢) سعيد نفيسي : جستجود راحوال وأثار فريد الدين عطار نيشابور ص به تهران ١٣٢٠ هـ .ش .

(٣) محمد العوفي : النصف الثاني من كتاب لباب الألباب تصحيح ادوارد براون انكليسي . ص ٣٣٧ . ط بريل في ليدن

الدين أبو حامد بن أبي بكر العطار النيسابورى ، وذلك لأن الفرس يحذفون كلمة "ابن" بين الأسماء اكتفاءً بالإضافة بينهما تسمى "إضافة ابنية" ، ولهذا لم ينتبه "ميرشير على خان" فى تذكرته "مرآة الخيال" لهذه الحقيقة - كما يقول سعيد نفيسى (١) - فقال إن للعطار كنيّتين هما أبو حامد وأبو بكر.

ويرجع "القيسى" سبب كنية "العطار" بأبى حامد اقتداءً بأبى حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسى (ت ٥٠٥ هـ) ويرجع سبب ذلك إلى ولع "العطار" بالمتصوفة منذ الصغر ؛ إذ كان جماعاً لأخبارهم وأقوالهم (٢) . ومن الممكن أن نتفق مع "القيسى" فى ذلك إذا علمنا أن "العطار" تربى فى المدرسة النظامية التى كانت تدرس فيها كتب "الإمام الغزالى" الذى يدرس فيها أيضاً ، ولا ريب أن "العطار" قد تشبع بأفكار "الغزالى" من خلال كتبه التى كانت تدرس له فى المدرسة النظامية ، ويؤكد ذلك أن "العطار" قد تأثر فى كتابه "منطق الطير" - كما أثبت الدكتور بديع محمد جمعة (٣) - بما كتبه "الإمام الغزالى" فى "رسالة الطير" ناهيك عن اشتراك الاثنين فى حب التصوف والهجوم على الفلسفة والفلاسفة .

(١) سعيد نفيسى : جستجو .. ص يز .

(٢) د. ناجى القيسى ص ٢٥ .

(٣) د. بديع محمد جمعة : منطق الطير ، القاهرة ١٩٧٥ م ، الطبعة الأولى ص ٢٧ وما بعدها .

ويكنيه البعض بـ "أبي طالب" ، وهي أشهر كنية بعد "أبي حامد" وقد لا نوافق عليها؛ ففيها رائحة التشيع ، وبخاصة أنه قد وجد - فيما تلا ذلك من قرون - من رغب في أن يثبت تشيع "العطار" في أخريات حياته ، وأنه ادعى التسنن تقية ، فنسب إليه منظومات مليئة بمدح أئمة الشيعة والمغالاة فيها - كما سيأتى في حينه - فلا مانع من أن يكنى بـ "أبي طالب" والد سيدنا "على" كرم الله وجهه ، وانساق وراء ذلك بعض كتاب التذاكر والباحثين عن قصد أو غير قصد . وكناه حاجى خليفة بـ "أبي عبد الله" (١) ، وهذا ضعيف لأن حاجى خليفة غير ثقة وتؤخذ أقواله بحذر .

أما نسبه : فإنه ينسب - فى الغالب - إلى بلدة "نيسابور" حيث ولد ومات ؛ فيقال "العطار النيسابورى" ، وأحياناً ينسب إلى قرية "كدكن" إحدى توابع نيسابورى - التى يقول البعض إنه قد ولد فيها - فيقال "العطار الكدكنى النيسابورى" .

والبعض ينسبه - خطأ - إلى "همدان" ؛ فيقال "العطار الهمدانى" ، وهذا خلط من "حاجى خليفة" بين العطار النيسابورى وعطار آخر كما أثبت سعيد نفيسى (٢) - هو العطار الهمدانى ت ٥٦٩ هـ . ولعل السبب فى هذا الخلط يرجع إلى كلمة "عطار" المصاحبة لهما .

(١) حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ح ٢ ص ١٥٠٦ استانبول ١٩٤٣ م.

(٢) نفيسى جستجو ... ص ٥٨ .

وأميل إلى أن اسم "الطار" بالكامل كما جاء في "آتشكده" (١) هو :
"فريد الدين أبو حامد محمد بن أبي بكر إبراهيم بن أبي يعقوب إسحق
ابن إبراهيم الطار الكدكني النيسابوري".

ثانياً : تحقيق تاريخي حول مولده ووفاته :

اختلف مؤلفو التذاكر - قديماً - اختلافاً بيناً فيما يتصل بتحديد تاريخ مولد "الطار" وتاريخ وفاته ، وذهب كل منهم في تأييد رأيه كل مذهب ، ولكن حججهم لا تعد أدلة علمية بأية حال بل تعتمد على خرافة تنوقلت فيما بينهم بنصها - ستأتي الإشارة إليها في موضعها -

ولقد حاول كثير من الباحثين المحدثين تحديد تاريخ لمولد "الطار" وتاريخ لوفاته على أساس اتباع منهج علمي في الاستدلال ، وكانت النتيجة أن اتسعت شقة الخلاف بينهم وتباعدت الفترة الزمنية بين أقدم تاريخ وأحدث تاريخ اقترح لمولده أو لوفاته .

وإذا كنت أقدم على الخوض في هذا الموضوع المعقد ، فإنني لا أحاول أن أتقدم باقتراح جديد في هذا الصدد ، ولكني سأحاول من خلال مناقشة هذه الآراء وترجيح بعضها أن أخرج بأقرب الآراء إلى الاحتمال وأجدرها بالاطمئنان إلى أنه التاريخ الصحيح .

(١) بيكدلي آذر : آتشكده آذر . بخش دوم تصحيح حسن سادات ناصري ص ٦٩٥ . جاب
أمير كبير تهران ١٣٣٨ هـ . ش .

أولاً:

لما لم يتوافر لدينا تاريخ محدد وموثق به لمولد "الطار" وآخر لوفاته فمن المستحسن أن نُحدد - أولاً - كم سنة عاشها الطار - من خلال الموثوق به من أشعاره - فهذا أجدر أن يُقرب إلينا تاريخي مولده ووفاته :

(أ) لعل أكبر فترة زمنية ذكرها بعضُ الكتاب (١) لحياة "الطار" هي أنه عمر ١١٤ سنة ، وهذا رأى غريب

(١) منهم : أمين أحمد رازی : هفت اقلیم (اقلیم چهارم). تصحيح جواد فاضل . جلد دوم ص ٢٢٨ تهران - هدايت : رياض العارفين . جاب دوم ص ٤٢١ : إذ ذكر أنه ولد سنة ٥١٢ هـ واستشهد سنة ٦١٧ هـ - آر مغان سال مقدم شماره دوك ص ١٢٢ - محمد على مدرسی : ریحانة الادب . جلد چهارم . جاب دوم ص ٤٩ تبریز - شلبي نعمانی : شعر العجم ترجمة فخر داعی . جاب دوم ٦ تهران ١٣٢٩ ذکر أنه ولد سنة ٥١٢ هـ واستشهد سنة ٦٢٧ هـ - دولتشاه : تذكرة الشعراء . بهمت محمد رمضانی ص ١٤٠ تهران ١٣٣٨ - هدايت : مجمع الفصحاء . بكوشش مظهر مصفا ص ٩٢٠ تهران ١٣٣٩ - سيد نور الله شوشتری : مجالس المؤمنین . جلد دوم ص ٩٩ تهران ١٣٤٥ ش ولم يكتف بهذا القول بل ذكر أن الطار عاش في نيسابور ٢٩ سنة وفي شادياخ ٥٨ سنة عكس قول دولتشاه الذي قال إنه عاش في نيسابور ٥٨ سنة وفي شادياخ ٢٩ سنة مما أثار حفيظة "القيسي" في "طار نامه" ص ٨١ فرفض قولهما مستنداً إلى حقيقة تاريخية ، وهي أن الغز استولوا على خراسان في عهد سنجر سنة ٥٤٨ هـ وخرّبوها وأحرقوها وأحدثوا فيها القتل بحيث وصل عدد القتلى من محليتين منها ١٥ ألف رجل سوى النساء والأطفال ، وانتقل من بقي من أهلها إلى شادياخ ، وصارت نيسابور مكان الوحوش ومرتع البهائم ، فكيف إذن أقام الطار بها ٨٥ سنة أو ٢٩ سنة !!!؟ خواندامير : حبيب السير . جاب دوم ج ٢ ص ٢٣٤ - هرمان اته : تاريخ أدبيات إيران . نقله إلى الفارسية رضا زاده شفق ص ١٥٤ تهران ١٣٥١ هـ . ش . =

فى حد ذاته (١) ، بل ومستبعد تماماً ؛ فالعطار لم يذكر فى أشعاره - الموثوق بنسبتها إليه - أنه قد عاش كل هذه السنوات علماً بأن "العطار" قد تميز بأنه كان يذكر سنّى عمره بين الفينة والفينة ، فلو بلغ سن المائة مثلاً ، لأغراه ذلك بذكره ، أضف إلى هذا أن أقدم الكتب القريبة من وفاة "العطار" تأليفاً مثل "لباب الألباب" "للعوفى" ، "تاريخ كزیده" "للمستوفى" ، "مجمل فصیحى" لخوافى" ، "نفحات الأنس" للجامى ، لم تذكر ذلك . ويبدو أن أولئك اعتمدوا على بيت ورد

= الجامى : نفحات الانس . تصحيح ومقدمة مهدى توحيدى بور ص ٦٠٠ - تهران ١٣٢٧ . أحمد خوشنويس عماد : مقدمة مظهر العجايب ص نوزده تهران ١٣٤٥ - وأيضاً مقدم لسان الغيب . تهران ١٣٤٤ الصفحة التالية ل ص.ج ولقد انمحي منى رقم الصفحة بعد تصويرها فى طهران والعودة بها . وجدير بالذكر أن المحقق كتب فى مقدمة المنظومتين أن العطار ولد سنة ٤٨٢ هـ ، سنة ٤٨٣ هـ ، وأن الاعتقاد بأنه عاش ١١٤ سنة يعد صحيحاً ، ثم يذكر بعد ذلك أنه استشهد سنة ٦٢٧ هـ . وهذا أمر غريب من محقق يعتبر الفرق بين ٤٨٢ هـ وسنة ٦٢٧ هـ هو ١٤٤ سنة !!! .

وأيضاً Catalogue Des Manuserits persans De lea
=Bibliotheque Nationale per E . Blochet Tome premier Nos 1-720
paris lzp262.

(١) فى كتاب سى فصل ص ٢ يذكر "تقى حاتمى" رأياً غريباً مضمونه أن العطار ولد سنة ٤٧٠ إلى سنة ٤٨٠ هـ ، وأنه عمر أكثر من ١٤٠ سنة أو أقل قليلاً وهذا الرأى لا يستحق عناء الرد عليه ، ولقد ذكر هذا المحقق هذا الرأى نفسه أيضاً فى مقدمة مصيبت نامہ ص ب . ج . ١٣٥٤ التى لم تطبع حتى الآن بعد .

في منظومة "مظهر العجائب" المعنونة باسم "العطار
فريد الدين" ينص على أنه عمر أكثر من مائة عام وهذا البيت هو :

"تجاوز عمرى مائة العام ، وسرى الألم فى كل أعضائى" (١)

ولكن هذا البيت لا يمكن الاعتماد عليه لتأريخ عمر "العطار" ؛ لأنه
ورد فى منظومة نرى أنها لم تثبت نسبتها إلى "العطار" وعندى من الأدلة
المعتمدة على الدراسة الداخلية لها ما يثبت صحة ما زعمته ، وهو أنها
ليست "للعطار" ، ومن هذه الأدلة :

١- جاء فى نهاية المنظومة (٢) تحت عنوان "در خاتمه كلام وتاريخ
سال اتمام و اظهار عجز و ناتوانى و معذرت" هذان البيتان :

"فى تلك السنة التى صار لى الطبع فيها صديقاً ، وكانت سنة
خمسمائة وأربع وثمانين".

"تجاوز عمرى مائة العام ، وسرى الألم فى كل أعضائى".
ومعنى هذا أن الشاعر قد انتهى من هذه المنظومة سنة ٥٨٤ هـ ،
وقد تجاوز عمره مائة عام ، وبخاصة أنه يقول بعد ذلك بأبيات قليلة :

(١) مظهر العجائب . تحقيق أحمد خوشنويش عماد ص ٢٤٦ والبيت :

جمله اعضايم بدرد آغشته بود

سال عمر من زصد بگذشته بود

(٢) السابق والصفحة نفسها والبيتان :

بود سال پانصد و هشتاد و چار

آندر آنسالى كه طبعم گشت يار

جمله اعضايم بدرد آغشته بود

سال عمر من زصد بگذشته بود

"حينما تم كتابى - هذا - تحت رحمته ، أنهيته برحمته والسلام" (١) .
 على حين نجد فى صفحة أخرى فى أول المنظومة (٢) هذا العنوان " حديثى
 منقول از شيخ نجم الدين كبرى خوارزمى " ، ويندرج تحته أشعار أولها :
 " هكذا قال نجم ديننا ، ذلك الذى كان فى الدنيا من الأولياء " .

ومن عنوان القطعة وبخاصة كلمة " منقول " ، ومن البيت السابق
 وبخاصة " أنكه بود : أى ذلك الذى كان " نستشف أن الأبيات قد كتبت
 بعد وفاة " نجم الدين كبرى " ، والثابت تاريخيا أنه قد استشهد على
 أيدي المغول سنة ٦١٨ هـ (٣) . ولا خلاف فى ذلك ؛ فكيف إذن كتبت هذه
 المنظومة التى انتهى من تأليفها - كما قال - سنة ٥٨٤ هـ بعد وفاة
 " نجم الدين كبرى " الذى توفى سنة ٦١٨ هـ .

٢ - وإذا قيل إن الشاعر كتبها أثناء حياة " نجم الدين كبرى " ،
 وليس بعد وفاته وأن صيغة (أنكه بود) لا تدل على أنه قد كتبها بعد
 وفاته فلنا على ذلك رد هو :

(١) السابق ص ٢٤٧ .

(٢) السابق ص ٩ . والبيت هو :

اینچنین گفته است نجم الدين ما أنكه بود اندرجهان ازاوليا

(٣) ارجع إلى كتاب تحقيق در احوال واثار نجم الدين كبرى أويسى . تحقيق وتأليف
 منوچهر محسنى ص ٧ تهران ١٣٤٦ والى كتب التذاكر التى تناولت هذا الشيخ
 بالحديث .

يذكر الشاعر أن عمره سنة ٥٨٤ هـ قد تجاوز مائة عام ، فلو علمنا أن " نجم الدين كبرى " كان قد ولد سنة ٥٤٠ هـ فيكون عمره سنة ٥٨٤ هـ بلغ حوالي ٤٤ سنة ، فهل من الممكن والمعقول أن يتلمذ شيخ معمر تجاوز عمره مائة العام على يد رجل عمره ٤٤ سنة !!! - وإذا قيل هذا جائز فهذا لا يقاس بالسنين .. نقول " إذا جاز هذا فهل يجوز لعالم متصوف كبير مثل "الطار" - مع ماله من قيمة علمية في مجال التصوف ، وماله من مؤلفات صوفية رائعة يعتد بها وموضع شهادة الجميع واستحسانهم بما فيهم عظماء التصوف أمثال جلال الدين الرومي ، ومحمود الشبستري - أن يقول وقد تجاوز عمره مائة العام عن رجل عمره ٤٤ سنة فقط :

"جاء - شيخنا - نجم الدين كبرى ، مرات عديدة أمام منجم الصفاء ذلك" (١) ؛ أي أنه يعترف صراحة بأنه شيخه ومولاه .

٢ - وسوف تصل الغرابة أقصاها إذا علمنا أن مؤلف هذا الكتاب قد جعل من نفسه منجماً يتنبأ بظهوره " جلال الدين الرومي " الشاعر الإيراني الكبير ؛ فتحت عنوان : " دربيان خبر دادن از جلوه ظهور مولوی رومی قدس سره " تأتي أبيات يتصدرها هذا البيت :

"سيظهر من بعدى عارف واقف على كل العلوم من أساسها "يدعى الرومي" (٢)

(١) مظهر العجايب ص ٢٢ والبيت :

چند نوبت نجم دین کبرای ما آمد اندر پیش آن کان صفا

(٢) السابق ص ٢٠٩ والبيت :

عارفی واقف زاصل هر علوم بعد من پیدا شود گوید بروم

فهذا أمر لا يعقل ونحن نربأ بالعطار ، وهو شاعر عظيم أن يقول
مثل هذا القول .

إن القضية - في نظري - أن " العطار " رجل عرف بسننيتيه في
مواطن امتلاً بالتشيع والمتشيعين ، فلم يسلك مسلكهم في ذم الخلفاء
الراشدين وتمجيد أئمة الشيعة وآل البيت ... فلا بد أن يوجد من يرغب
في أن يثبت شيعة هذا الصوفي الكبير فينسب إليه كتاباً مليئاً بمدح
أئمة الشيعة والمغالاة في مدحهم ، والكتاب لا يخرج عن هذا .. بل
وينعدم فيه الفكر " العطارى " الصوفى الموجود - على سبيل المثال - في
أشعاره الموثوق بها مثل " منطق الطير " " مصيبت نامه " ، " الهى نامه "
اسرار نامه " ... إلخ .

(ب) هناك من الباحثين ^(١) من يذكر أن "العطار" قد عمر أكثر من
٩٠ سنة ويستشهد في ذلك بهذا البيت "للعطار":

"بدا له أن ذلك الشيخ ذا التسعين عاماً ، قفز وتمنطق بالزنار " .

حقيقة ، هذا البيت " للعطار " ومن أشعاره الموثوق بها وقد ورد
في ديوانه ^(٢) ، ولكن سياق البيت وارتباطه بما قبله وبعده لا يدل على

(١) نعى به سعيد نفيسى فى : جستجو .. ص ٤٠

(٢) ديوان فريد الدين عطار نيشابورى . تحقيق سعيد نفيسى ط ٢ ص ٥٠٩ تهران
١٣٢٩ والبيت رقم ٩٦٦٨

كاريش پديد آمد كان پير نود ساله
برجست و میان جان بربست بز ناری

أن الحديث يدور حول "العطار" ، بل هو حكاية تروى عن شيخ يتحدث فيها "العطار"^(١) ، عنه ويؤكد ذلك بيت جاء في آخر الحكاية بعد البيت السابق ببيت :

" ظل العطار من أمره في مائة لون من الحيرة ، كل شخص يرى هذه الحيرة ، يتعنى له الموافقة "^(٢).

(ج) لعل أصدق تاريخ أرخ به "العطار" لعمره هو ما جاء في بيت يشير به إلى أنه قد بلغ السبعين والنيف :

"أتى الموت أمام وادى السنين المائة ، وألقى عمرك الستين على رأس السبعين والنيف " ^(٣) .

ومعنى هذا أن "العطار" قد عمر سبعين عاماً ونيفاً ، والنيف في الفارسية - كما هو في العربية أيضاً - من ٣ : ٩ ، فيكون العطار قد عاش ٧٣ سنة بصورة مؤكدة ، ويجوز أنه قد عاش حتى بلغ ٧٩ سنة ، وأرجح أنه لم يبلغ الثمانين عاماً ، وإلا لذكر ذلك

(١) سبقنا فروز انفر " في شرح أحوال - ص ١٠ القول بأن هذا البيت لا يعبر عن عمر العطار بل هو في وصف شيخ

(٢) العطار : ديوان العطار ص ٥٠٩ والبيت :

عطار از کار اودر ماند بصد حیرت هر کس که ببیند این حیرت بودش آری

(٣) السابق ص ٣٠ والبيت :

مرگه در آورده پیش وادی صد ساله را عمر تو افگند شست بر سر هفتاد واند

وبخاصة أنه كان قد ذكر قبل ذلك أنه بلغ الستين - وقبله ذكر
الخمسين والثلاثين - فيقول :

"على الرغم من أنني كنت شيخ الطريق ستين سنة ، فلا أعلم في
مثل هذا الطريق هذا القدر" (١) .

وبناء على هذا ، فالراجح أن العطار قد عمر من ٧٣ سنة إلى ٧٩
سنة .. ويرجح "عزام" (٢) أنها ٧٣ سنة على حين يرجح Ritter (٣)
الألماني أنها ٧٦ سنة ، ويفترض فروزانفر (٤) أن عمر "العطار" يقترب
من الثمانين .

ثانياً :

من الصعب تحديد تاريخ مولد "العطار" تحديداً قاطعاً -
وبخاصة لمن عاشوا في مثل هذه العصور ؛ إذ لا يعرف شأنه - أثناء
مولده - حتى يهتم بحفظه وتدوينه ، هذا على العكس من تاريخ وفاته ،

(١) السابق ٢٠٢ والبيت :

گرچه پیر راه بودم شست سال نی ندانم درچنین راه ایمن قدر

(٢) د. عزام : التصوف وفريد الدين ص ٥١

(٣) - H il- Attar Maddesi - 2-Cilt. Istanbul 1961. Islam Ansikiopidisi p.7
mut Ritter.

(٤) فروزانفر : شرح احوال - ص ١٠ .

فإن شهرته وشهرة من هم على شاكلته من شأنها أن تدفع كتاب التذاكر إلى حفظه وتحديثه .

ورغم هذا ... فمن الغريب أن تاريخ وفاة العطار - رغم شهرته الواسعة - موضع اختلاف كبير بين كتاب التذاكر والباحثين فما زال الغموض يكتنفه ، فبينهم من يقول إنه استشهد ٥٨٦ هـ ، أو ٦٠٧ هـ ، أو ٦١٨ هـ أو ٦٢٧ هـ إلى من يقول إنه توفي وفاة طبيعية سنة ٦٠٧ هـ ، وهذه هي أشهر التواريخ بين تواريخ عدة نالت أدلة متعددة لتأكيداتها .

ويهمنا - هنا - أن نغند الآراء ونرجع بعضها على البعض الآخر حتى نصل إلى أقرب الآراء إلى الاحتمال وأجدرها بالاطمئنان إلى أنه التاريخ الصحيح لوفاة ، عسى أن يساعدنا ذلك مع ما رجحناه من سنى عمر الشاعر إلى الوصول إلى تاريخ آخر أقرب إلى ولادته مادامت مجهولة وغير محددة :

والرأى الأول : أنه استشهد سنة ٥٨٦ هـ :

ينقل صاحب مطلع الشمس ^(١) قصيدة - من الملمع - لعليشير نوائى ^(٢) عن "العطار" أولها :

هذه جنات عدن في الدنيا عطر العطار مهجة من دنا

(١) محمد حسن خان : مطلع الشمس جلد سيم ص ١٠٤ ايتسانيل سنة ١٢٠٢ هـ .

(٢) وزير السلطان حسين ميرزاى بايقرا ، وهو الذى جدد قبر العطار فى نيسابور سنة ٨٩١ هـ .

إلى أن يقول :

" في سنة خمسمائة وست وثمانين من الهجرة ، صار ذلك القمر المنير مخلوطاً مثل الشمس .

" قُتل في عهد هولاکو خان ، وصار شهيداً في الشهادة طاهر الروح " (١) .

ومعنى هذا أن صاحب هذه الأبيات يعنى أن " العطار " قد قتل في سنة ٥٨٦ هـ في عهد هولاکو خان . ويتولى صاحب مطلع الشمس بنفسه الرد العلمى عليه ؛ فينفى ذلك محتجاً بأن هولاکو خان دخل إيران سنة ٦٥٠ هـ ، وانتهى من فتح قلاع الإسماعيلية سنة ٦٥٤ هـ ، ثم استولى على بغداد بعد ذلك بعامين أى سنة ٦٥٦ هـ (٢) . ويرجع " د. عزام " (٣) هذا التاريخ نفسه لوفاة " العطار " لا على أساس ما ذكره عيشير نوائى ، بل لأنه قد رجح أن " العطار " قد ولد سنة ٥١٣ هـ وعاش ٧٣ سنة ، فتكون وفاته سنة ٥٨٦ هـ مع الاستدلال ببيتين جاءا في " هفت اقليم " هما :

(١) والبيتان :

شد بمیغ آن مه فروخورشید وش
ورشهادات شد شهید ش جان پاک

سال هجرى پانصد وهشتاد وشش
كُشت در وقت هلاكو خان هلاك

(٢) محمد خان : مطلع الشمس ص ١٠٥ .

(٣) د. عزام : التصوف وفريد الدين ص ٥١ .

شيخ عطار آن فريد روزگار مرشد شاهان وشاهنشاه فقر
شد شهيد راه فقر آن رهنما سال تاريخش زآن شد راه فقر (١)

ويرى صاحب "هفت اقليم" أن جملة "راه فقر" بحساب الجمل
تساوى (٥٨٦) - وهذا صحيح - غير أن "سعيد نفيسى" يرد على
صاحب هفت اقليم قائلا: إن هذه القصيدة كتبت بعد موت العطار بما
يزيد على قرنين من الزمان ، وحساب الجمل لم يعرف إلا فى أواخر
القرن الثامن الهجرى (٢) .

الرأى الثانى : استشهد أو توفى سنة ٦٠٧ هـ :

أقدم من قال بهذا التاريخ هو صاحب "مجل فصيحي" (٣) ،
وتبعه فى ذلك كل من : "عبد الحسين زرين كوب" و "ناجى القيسى" ؛
فالأول - أى زرين كوب - يرجح أن "العطار" استشهد سنة ٦٠٧ هـ
ليس على أيدي التتار ، بل على أيدي فدائى الإسماعيلية أو على أيدي
قطاع الطريق (٤) ويعتمد "زرين كوب" فى ذلك الترجيح على رفض

(١) رازى : هفت اقليم ص ٢٢٨ وترجمة البيتين : "الشيخ العطار ذلك فريد الدهر مرشد
الملوك وإمبراطور الفقر" "صار ذلك المرشد شهيد طريق الفقر ، وصار تاريخ وفاته من
ذلك "راه فقر" .

(٢) نفيسى : جستجو ، ص سى .

(٣) نقلاً عن القيسى فى عطار نامه ص ٢٣٢ .

(٤) عبد الحسين زرين كوب : يادداشتها وانديشها . چاپ دوم ص ١٥٢ وما بعدها ٢٥٢٥ تهران .

بعض الروايات التي تثبت أن "الطار" عاش بعد سنة ٦٠٧ هـ ، فيرفض رواية "الغوطي" تنص على أن " نصير الدين الطوسي (ولد سنة ٥٩٧ هـ) قد قابل "الطار" في "نيسابور" - ومن يستشهد بهذه الرواية يرى أنها تمت ما بين سنة ٦١٢ هـ إلى سنة ٦١٨ هـ ، كما يرفض القول بأن "الطار" كان مُريداً لنجم الدين كبرى محتجا بأن الأخير كان قد عاد إلى " خراسان" من سفريات طويلة وبعيدة في حدود سنة ٥٧٠ هـ إلى سنة ٥٨٠ هـ ، وكان " الطار" حينئذ صغيراً ومبتدئاً أو حديث عهد بالتصوف ، ومن الجائز أن يكون قد انتهى من " منطق الطير" في ذلك الوقت . ويعتمد "زرين كوب" على استدلال يؤيد به ما قاله ، وهو أنه ليس ثمة ذكر في آثار " الطار" لحروب "محمد خوارزمشاه" وحوادثه المهمة التي حدثت بين سنة ٦٠٦ هـ وسنة ٦١٦ هـ ، ثم ينكر رواية لقاء " الطار" بالطفل " جلال الدين الرومي " وإهداء "الطار" له نسخة من كتابه " اسرار نامه " - ومن استشهد بهذه الرواية يرى أنها تمت بين سنة ٦١٢ هـ وسنة ٦١٨ هـ .

ورغم مكانة " زرين كوب" العلمية ، فإنني أجد نفسي غير مدفوع إلى قبول رأيه ، ذلك لأن " زرين كوب" اقتنع بالتاريخ الذي ذكره صاحب "مجلد قصيحي" وانفرد به عن آراء كتاب التذاكر ، وحاول دعمه بالأدلة السابقة ، ثم عاد إلى تأييد بعض ما رفضه ، فنراه يثبت بعد ذلك رواية " ابن الغوطي " مرجحاً أنه ربما قد حدث ونصير الدين طفل ، أما رفضه للرواية التي تنص على لقاء "الطار" بالطفل " جلال الدين الرومي "

لأنهما - كما قال - مختلفان في المسلك والمشرب في أعمالهما فلم يلتقيا ،
فهذا ليس بدليل كاف يُعتمد عليه ، كما أنه - في ظننا - ليس ثمة
اختلاف كبير بينهما ؛ فهما عالما تصوف عظيمان ، "والرومي" أقوال عن
تأثره بالعطار وأنه في ناصية واحدة من مدن عشق "العطار" "السبعة" ،
بل قائل كثيرًا في أشعره بمؤلفات "العطار" مثل "اسرار نامه" و"مصيبت
نامه" ، بالإضافة إلى هذا فالمقابلة قد تمت - إن صح هذا - وجلال
الدين طفل لم يتحدد بعد مسلكه ومشربه . أما اعتماده على أن "العطار"
لم يذكر حروب "خوارزمشاه" فهناك احتمالان : الأول ربما ذكرها وفقدت ،
والثاني : أن العطار - كما ذكرت آنفًا - اتخذ لنفسه مسارًا محددًا
وخطًا معينًا ؛ فلم يربط نفسه بحاكم قط ، ولم يمدح أحدًا ، كما أنه لم
تكن له مشاركات سياسية . أضف إلى هذا - وهذا هو المهم - أننا لو
فرض وسلمنا بتاريخى مولد العطار سنة ٥٤٠هـ ووفاته سنة ٦٠٧هـ
كما حددهما "زرين كوب" ، فإن هذا يتعارض مع قول "العطار" بأنه
عاش سبعين سنة ونيفًا .

أما الثانى وهو "ناجى القيسى" ^(١) فقد اتبع "زرين كوب" فى كل
خطواته واقتفى أثره ، بل إننى أزعم أن كلَّ جديد اعتبره "القيسى"
فى هذا الموضوع ، مأخوذ بنصّه من "زرين كوب" سواء بترجيح
تاريخ الوفاة سنة ٦٠٧هـ أو برفض القول بقاء "العطار" للطوسى

(١) رأى القيسى فى عطار نامه ص ٢٢١ وما بعدها .

و "لجلال الدين الرومى" أو أن "العطار" كان مُريداً "لنجم الدين كبرى" ،
كذلك التشكيك فى رواية "ابن الغوطى" . وهذا عين ماقاله " زرين كوب" ،
ربما اختلف معه فى شىء واحد وهو أنه - بعد أن عرض آراء
الباحثين - أنكر مبدأ قتل " العطار " سنة ٦١٨هـ أو سنة ٦٢٧ هـ
لعدم وجود ما يثبت ذلك من أدلة ، ثم يرى - بعد ذلك - أن "العطار"
قد مات ميتة طبيعية سنة ٦٠٧ هـ ، وذلك لأنه - أى "العطار" -
رجل زاهد عابد منصرف للعبادة والتأليف ، فليس هناك
ما يوجب قتله .

ونحن نرد عليه بدورنا متسائلين : ما دليلك أنت على أن
" العطار " قد مات ميتة طبيعية ؟ ثم إن "المغول" - حسب طبيعتهم -
لم يكونوا ليختاروا الأشقياء دون الرحماء مثلاً ، بل هم - كما أبدع
بعض الكتاب فى وصفهم - " جاعوا وهدموا وأحرقوا ، وقتلوا
ونهبوا وذهبوا ؛ أى لم يبقوا على شىء ، فما يمنعهم مانع من قتل
من يروونه أمامهم . والأمثلة على ذلك تضيق بها صفحات كتب التذاكر
والتواريخ .

يبقى لدينا من الآراء التى ذكرت حول تاريخ وفاة " العطار "
رأيان : الأول ينص على أنه استشهد سنة ٦١٨ هـ ،
والثانى سنة ٦٢٧ هـ ، وأنا أرجح الأول وأرفض الأخير . مفنداً -
أولاً - رأى الأخير ثم مؤكداً - بعد ذلك - رأى الأول ؛
أى الذى ينص على أنه استشهد سنة ٦١٨ هـ .

الرأى الثالث : استشهد سنة ٦٢٧ هـ :

ذكر هذا التاريخ ورجحه مجموعة كبيرة من كُتَّاب التذاكر ، وأتبعهم بعضُ الباحثين المحدثين ^(١) ، ويعود تأييدهم لهذا التاريخ للاعتبارات الآتية :

(١) منهم :

بلوشية فى : Cataogue Des Manuserits Persans De la Bibiotheque.
Natponale p.262

الرازى : هفت اقليم ص ٢٢٨ - زاهراى خانلى : راهنماى ادبيات . جاب اول ص ٢٦٧
تهران ١٣٤١ - هدايت : رياض العارفين ص ١٨١ - عباس القمى : كتاب الكنى والالقب .
المجلد الثامن ص ٤٣١ تهران ١٣٥٨ - أبو القاسم مسعودى بررسى آثار وأحوال ٢٣٠
تن ص ٤٦٠ تهران - ارمغان سال هفدهم شماره يوم ص ٢٢ - محمد على مدرسى :
ريحانة الأدب ص ١٤٩ - شلبى النعمانى : شعر العجم (الترجمة الفارسية) جلد دوم
ص ٦ - هدايت : مجمع الفصحاء ص ٩٢٠ - سيد نور الله شوسترى : مجالس
المؤمنين ص ٩٩ - القزوينى : مقدمة تذكرة الأولياء . تصحيح نيكلسون صديد معتمداً
على رواية نفحات الأنس - براون : تاريخ الأب (الترجمة العربية) ص ٦٤٦ معتمداً على
ثمانية مصادر ذكرت لدى الجامى فى نفحات الأنس - ذبيح الله صفا : تاريخ ادبيات
ح ٢ جاب ششم ص ٨٦٥ - محمد خان : مطلع الشمس ص ٦٥٤ - أذر : آتشكده
آتشكده آذربخش يوم ص ٧٠٥ - د. ماركرىت سميث : مقال تصوف درايران بمجلة
روزگار نوح ٢ شماره ٢ ص ٦٢٧ - زستان ٢ - ١٩٤٢ - الجامى : نفحات الأنس ص
٦٢٧ - أحمد خوشنويس عماد : مقدمة "مظهر العجايب" ص سى ، وأيضاً فى مقدمة "
لسان الغيب" ص يد - د. بديع محمد جمعة : منطق الطير ص ٧ د. نورانى وصال :
مقدمة مصيبت نامه ص ينج - ذبيح الله صفا : گنج سخن . جلد دوم ص ٨١ ، تهران
١٣٣٩ ش ، ويذكره أيضاً الدكتور أحمد معوض مع التواريخ الأخرى التى ذكرها دون
ترجيح ، وذلك فى كتابه : شاعر الصوفية فريد الدين العطار ص ٩٧ وما بعدها
القاهرة ١٩٧٦ - سعيد نفيسى : جستجو - ص نط . وجدير بالذكر أن نفيسى " هيا
=

١ - أن العطار ذكر شيخه نجم الدين كبرى المتوفى سنة ٦١٨ هـ
في "مظهر العجايب" بصيغة الماضي "بوده" مما يدل على أنه عاش
بعد سنة ٦١٨ هـ ، وذلك حين قال :

این چنین گفته است نجم الدين ما آنکه بود درجهان ازاولیا (١)
ومن أشهر من قال بهذا الرأي أو الدليل "محمد بن عبد الوهاب
القزويني ، وسعيد نفيسي ، ود. بديع محمد جمعة " .

٢ - أن "محمد عوفى" صاحب "لباب الألباب" الذي انتهى من
تأليفه سنة ٦١٧ هـ كما ذكر على المجلد الأول منه ، شرح حال "العطار"
بصيغة الحاضر "هست" و"است" بمعنى "يكون أو" "يوجد" وليس
بصيغة الماضي "بود" أو "داشت" بمعنى "كان" أو "وجد" ونحو ذلك من
التعبيرات التي تطلق على الشعراء الذين توفوا ، كذلك لم يزد "العوفى"

= فهرستا بعدد التواريخ المختلفة التي قيلت في وفاة العطار وهو : سنة ٥٨٦ هـ ٥
مرات ، سنة ٥٨٧ هـ مرتين ، سنة ٥٨٩ هـ ٢ مرات ، سنة ٥٩٧ هـ ٤ مرات ، سنة ٦٠٢ هـ
مرة واحدة ، سنة ٦٠٧ هـ مرتين ، سنة ٦١٠ هـ مرة واحدة ، سنة ٦١٧ هـ مرتين ،
سنة ٦١٨ هـ ٢ مرات ، سنة ٦١٩ هـ ٧ مرات ، سنة ٦٢١ هـ مرة واحدة ، سنة ٦٢٢ هـ
مرة واحدة ، سنة ٦٢٦ هـ مرتين سنة ٦٢٧ هـ ٩ مرات سنة ٦٢٨ هـ مرة واحدة ،
سنة ٦٢٢ هـ ٤ مرات ، سنة ٦٢٧ هـ مرة واحدة سنة ٦٨٨ هـ مرة واحدة سنة ٦٩٠ هـ مرة
واحدة ، سنة ٢٧ هـ مرتين ، ثم يخلص "نفيسي" من ذلك كله إلى أن سنة ٦٢٧ هـ هي
أصح التواريخ لأكثرية مؤيديه - شمس الدين سامي : قاموس الأعلام الجزء الرابع ص
٢١٦٠ إستانبول ١٣١١ .

(١) سبق أن ذكرنا هذا البيت وترجمناه .

على " العطار " لفظ " رحمة الله عليه " أو " قدس سره " ، ومعنى هذا - كما يقولون - أن " العطار " عاش بعد سنة ٦١٧هـ وأشهر من قال بهذا الرأي أو الدليل محمد بن عبد الوهاب القزويني .

٣ - يذكر " سعيد نفيسى " ^(١) ومن بعده " منوچهر محسنى " ^(٢) أن بلوشيه فى المجلد الثانى لفهرست الكتب الخطية الفارسية فى مكتبة باريس الأهلية قد ذكر أن " العطار " قد ذكر مرتين فى تذكرة الأولياء أنه كتب هذا الكتاب سنة ٦١٧هـ فى عهد محمد خوارزمشاه ؛ لذا يستدل " نفيسى " على أن " العطار " كان حياً سنة ٦١٨ هـ .

٤ - يذكر " نفيسى " ^(٣) أيضاً - ومن بعده كل من " منوچهر محسنى " ^(٤) و د . بدیع محمد جمعة " ^(٥) - أنه بناءً على ما جاء فى مجالس المؤمنین وروضات الجنات ؛ " فالعطار " قابل بهاء ولد والطفل جلال الدين الرومى سنة ٦١٨ هـ ، وأعطى الطفل جلال الدين (١٤ سنة حينئذ) نسخة من كتابه " اسرار نامه " ، ومعنى ذلك أنه كان حياً سنة ٦١٨ هـ .

(١) سعيد نفيسى جستجو .. ص ٨٧ .

(٢) منوچهر محسنى ٩٧ .

(٣) نفيسى : جستجو ، ص ٨٧ .

(٤) منوچهر محسنى ، ص ٩٧ .

(٥) د . بدیع محمد جمعة ، ص ٧ .

٥ - يرجع " نفيسى " ومن بعده د. بديع محمد جمعة هذا التاريخ لأكثرية القائلين به .

ومع مكانة هؤلاء الكتاب والباحثين جميعاً ، فإننى لا أستطيع قبول آرائهم ؛ لأن عندى ما ينقضها :

١- بالنسبة للدليل الأول : لقد أثبت أنفاً أن هذا البيت ذكر فى منظومة ليست " للعطار " ، ولم تثبت صحة نسبتها إليه ، فلا يؤخذ به ، بل هناك من يرفض الاعتراف بتلمذة " العطار " "نجم الدين كبرى " .

٢- بالنسبة للدليل الثانى : صحيح أن العوفى " قد انتهى من تأليف " لباب الألباب سنة ٦١٧ هـ ، ولكنى - وكما سيأتى بعد قليل - أؤيد أن العطار استشهد سنة ٦١٨ هـ ، فلا تعارض فى ذلك ، بالإضافة إلى ذلك فهناك رأى لـ " زرين كوب " ^(١) ، يمكن أن نأخذ به فى هذه القضية ، وهو أنه إذا كان " العوفى " يتحدث عن "العطار" بصيغة الأحياء بما يوحي أنه كان حياً وقت تحرير ذلك الجزء من الكتاب ، فإن من المؤكد أن " لباب الألباب " استمر تأليفه عدة أعوام ، ومما لا شك فيه أنه استمر تحت التأليف والكتابة فترة قبل سنة ٦١٧ هـ .

٣- بالنسبة للدليل الثالث : لم يذكر " العطار " أنه انتهى من تذكرة الأولياء سنة ٦١٧ هـ ، وفى دار الكتب المصرية نسخة قديمة

(١) عبد الحسين زرين كوب : يادداشتهاى وانديشها ، ص ١٥٠ .

محققة بواسطة العلامة القزويني تحت رقم ٨ تصوف فارسي ، ليس فيها تاريخ محدد للانتهااء منها ، ومع فرض أن "العطار" انتهى من تأليفها سنة ٦١٧هـ، فهل يتعارض ذلك مع القول بأنه استشهد سنة ٦١٨ هـ ١٩؟

٤- أما بالنسبة للدليل الرابع : فليس هناك تاريخ محدد للقاء "العطار" بالطفل "جلال الدين الرومي" - هذا إذا كان قد قابله بالفعل - بل هناك من يذكر ^(١) أنه قابله بين سنة ٦١٢هـ وسنة ٦١٨هـ .

٥- وبالنسبة للدليل الأخير: فإننا لا يمكن أن نأخذ به ؛ لأنه اعتمد على رأى الأكثرية ، والأكثرية هؤلاء معظمهم من كُتَّاب التذاكر ، والمشهور عنهم أنهم ينقلون آراءهم عن دولتشاه - المتقدم عنهم - وهو موضع شك لدى الباحثين ، وتتوخذ أقواله بحذر .

إن يبق لنا رأى أخير من الآراء السابقة التى قيلت فى تاريخ وفاة "العطار" وتهاوت أدلتها ، وهذا الرأى الأخير هو :

الرأى الرابع : استشهد سنة ٦١٨ هـ ^(٢) فى أثناء القتل المغولى العام لنيسابور . وأنا أميل إلى هذا الرأى الذى يعد أصح الآراء

(١) فروزا نفر : شرح أحوال - ص ١٢ .

(٢) قال به كل من : محمد جواد مشكور : مقدمة منطق الطير ص بيست وسه جاب چهارم تهران ١٣٥٢ هـ . ش - فروزانفر : رسالة در تحقيق أحوال وزندگاني مولانا ، جاب دوم ص ١٧ . تهران ١٣٣٤ - ١٣٧٢ ق على أكبرمخدا : لغت نامه ص ٢١٠ - ازير =

وأجدرها بالاعتبار بعد أن تهاوت الآراء السابقة . ويدفعنى إلى قبول هذا
الرأى مايلى :

= نظر دكتور محمد معين . بخش اول شماره مسلسل ١٥٢ حرف (ع) تهران ١٣٤٨ هـ .
ش تقى حاتمی : سى فصل ص - محمد خان : مطلع الشمس ص ١٠٥ - تقى
تفضلى : مقدمة منتخبات أشعار عطار ص سه - أحمد سهيلي : مقدمة خسرونامه
للعطار ص سى ويك - فروزانفر : شرح أحوال .. ص ٦ ، ولقد ذكر " أدلة علمية على
وفاة العطار تتفق معه فى الكثير منها - عرضه " سعيد نفيسى " فى أثناء عرضه
لتواريخ وفاة العطار فى كتابه : جستجو ص نط - محمد استعلامى : مقدمة تذكرة
الأولياء ص چل وبو تهران ١٣٤٦ خورشيدى بناءً على قول عطاملك الجوينى فى
جهانكشا من أن تخريب المغول لنيسابور تم فى يوم السبت ١٥ صفر سنة ٦١٨ هـ ،
ولدة ١٥ يوماً ، فإن شهادة الشيخ - على وجه التحقيق - تمت فى النصف الثانى من
شهر صفر من العام نفسه - كما ذكر هذا التاريخ أيضاً على قبر العطار فى نيسابور
(اعتماداً على البيهقى) .

وهناك تاريخ آخر لوفاة "العطار" يقترب كثيراً من التاريخ الذى رجحناه وهو سنة
٦١٩ هـ ، ويمكن أن يوضع فى الحساب ، فليس ثمة فرق كبير بين سنة ٦١٨ هـ وسنة
٦١٩ بالنسبة للفرق مثلاً بين سنة ٥٨٦ هـ وسنة ٦٢٧ هـ - وبخاصة أن أصحابه قالوا
إنه استشهد فى القتل المغولى على نيسابور سنة ٦١٩ هـ - ولقد ذكره صاحب هفت
اقليم ص ٢٢٨ ضمن التواريخ التى ذكرها لوفاة العطار - مير شير على : تذكرة مرأة
الخيال ص ٤١ طبع حجرى بمبى بكتابخانه مجلس شوارى ملى تهران . وذكره كل من
بولتشاه ص ١١٤ تذكرة الشعراء ونفيسى فى جستجو ص نط ، ويذكر أيضاً تاريخ
آخر قريب من سنة ٦١٨ هـ ، وهو سنة ٦١٧ هـ - وذكره أيضاً - أى سنة ٦١٨ هـ " ديبج
الله صفا " فى : كنجينه سخن . جلد سوم ص ٢٢٨ تهران ١٣٤٨ هـ . ش .

وهناك تاريخ غريب فى رأيه للباحث الألمانى " هرمان اته " فى تاريخ أدبيات (الترجمة
الفارسية) ص ١٥٤ هو أن العطار ولد سنة ٥٣٠ هـ وقتل على أيدي المغول وعمر ١١٤
سنة . ومعنى هذا أن "العطار" قتل سنة ٦٤٤ هـ ، وهذا رأى غريب لم يقل به أحد من
قبل ولا ندرى من أين أتى "اته" به ، اللهم إلا إذا كان يعنى أن العطار ولد سنة ٥١٢ هـ
فتكون وفاته سنة ٦٢٧ هـ .

١- تداعى الآراء السابقة وعدم صمودها أمام الأدلة العلمية التى نقضتها.

٢- أن المغول خربوا "نيسابور" - "موطن العطار" - سنة ٦١٨ هـ تماماً بسبب حقدهم الشديد على أهلها الذين قتلوا "تغاجاركوركان" صهر "جنكيزخان" وخربوها تماماً ولم يتركوا سوى ٤٠٠ من الحرفيين هاجروا إلى بلاد التركستان . ولا يتصور أنهم تركوا "العطار" حياً.

٣- لم يثبت تاريخياً أن المغول أغاروا على نيسابور سنة ٦٢٧ هـ .

٤- اعتقد أن "العطار" لو كان قد نجا من القتل المغولى فى نيسابور سنة ٦١٨ هـ وظل حتى سنة ٦٢٧ هـ . لكان قد ذكر - وهذه عادة الشعراء - وحشية المغول التى لا يسكن إزاءها لسان خصوصاً أنه كان قد ذكر من قبل حادثة "الغز" وما صاحبها من قحط ألم بنيسابور .

ثالثاً :

إذا صح ما رجحته من أن "العطار" عمر من ٧٣ سنة إلى ٧٩ سنة ، وأنه استشهد سنة ٦١٨ هـ فتكون ولادته تقع ما بين سنة ٥٢٩ هـ ، سنة ٥٤٥ هـ ، وربما كانت سنة ٥٤٠ هـ كما رجح كل من "فروزانفر" (١)

(١) فروزانفر : شرح أحوال - ص ٦ .

و"أحمد سهيلي خوانساري" (١) ، ويدعم هذا الرأي ماجاء في منظومة
"مصيبت نامه" "للعطار" من أبيات تشير إلى حادثة "الغز" بمدلول معين :
آن يكي ديوانه يك کرده خواست كفت من بي برگم اين خداست
مرد مجنون كفتش اى شوریده حال من خدا را آزمودم قحط سال
بود وقت غز زهر سو مرده واونداد از بي نيازي كرده (٢)
ففى النص السابق إشارة إلى حادثة "الغز" وما سببوه لنيسابور
- موطن العطار - من قحط والمشهور تاريخياً - كما تقدم - أن هذه
الحادثة تمت سنة ٥٤٨ هـ .

وحيث إن "العطار" لم يُفصّل القول فى هذه الحادثة المدمرة لموطنه
تفصيل شخص واعٍ مدركٍ لكل ما حوله فأرجح أن عمر العطار حينئذ
لم يتجاوز ٨ أو ٩ سنوات ، وذلك عمر تُذكر به حادثة دون وعى
بتفاصيلها ، وهذا ما فعله فى القطعة السابقة .

ويستشهد كل من "فروزانفر" (٣) و"أحمد خوانساري" (٤) بقطعة
أخرى ذكرت فى "مصيبت نامه" - سبق أن ذكرتها - والتي أولها :
سائلى پرسيد از شوریده حال كفت اكر نام مهين ذو الجلال

(١) أحمد سهيلي خوانساري : مقدمة خسرو نامه للعطار ص سى ويك .

(٢) سبق أن ذكرت هذه القطعة وترجمتها فى الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب .

(٣) فروزانفر : شرح أحوال - ص ٦ وما بعدها . .

(٤) أحمد خوانساري : مقدمة خسرو نامه للعطار ص سى ويك وما بعدها .

على أن القحط المذكور في هذه القطعة هو ما حدث سنة ٥٥٢ هـ
في "نيسابور" من جراء "الغز"، ويكون الشاعر قد بلغ حينئذ ١٢ سنة .
ولكننى لا أتفق معهما في هذا الرأي لما يأتى :

١- ذكر "الراوندى" صاحب "راحة الصدور" - والمعاصر
لهذه الأحداث - نصاً - سبق أن ذكرته ^(١) - وصف فيه تخريب
"الغز" لنيسابور ، وما أصابوها به من قحط سنة ٥٤٨ هـ ،
ولم يشير إطلاقاً إلى أن نيسابور تعرضت لقحط أو تخريب
سنة ٥٥٢ هـ .

٢- سلك صاحب "معجم البلدان" ^(٢) ماسلكه الراوندى نفسه -
وهو معاصر أيضاً مثله لهذه الأحداث - ذكر حادثة "الغز" في "نيسابور"
على أنها حدثت سنة ٥٤٨ هـ ، ولم يذكر أن شيئاً حدث لنيسابور
سنة ٥٥٢ هـ .

إذن نخلص - من هذا التحقيق التاريخي - إلى ترجيح أن
"الطار" قد ولد سنة ٥٤٠ هـ أو في حدودها ، وأنه توفى في حدود سنة ٦١٨ هـ ،
وهذه مجرد ترجيحات إن لم تكن قد أصابت كبد الحقيقة فعساها تعين
على كشفها في أبحاث قادمة .

(١) ارجع إليه في الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب .

(٢) ياقوت الحموى : معجم البلدان مجلد ٨ ص ٣٥٧ .

ثالثاً : ملمح عن حياته

ليس لدينا - عند من كتب عن " العطار " - تتبع تاريخي لسنى حياته وما حدث فيها سوى إرماصات تنوقت بنصها بين كتاب التذاكر ؛ فحياة "العطار" يكتنفها غموض شديد وعجيب ربما انفرد به " العطار" دون رفاقه من شعراء الفرس ، ولهذا فسوف أحاول هنا - قدر المستطاع - أن أقدم ملمحاً عن حياته عله يلقي ضوءاً أو يزيح ستر الغموض عن هذه الحياة ، وذلك من خلال ماكتبوه - على قلته - وما يمكن أن يستشف من أشعاره مع الاعتراف بصعوبة التتبع التاريخي لسنى عمره وما حدث له خلالها منذ مولده وحتى وفاته .

ولد "العطار" - كما سبق أن رجحت - في حدود سنة ٥٤٠ هـ في منطقة "نيسابور" ، سواء أكان فيها أم في قرية " ككن " إحدى توابعها أو في "شادياخ" - كما يرى البعض - التابعة لها أيضاً . وأرجح أنه عاش في "نيسابور" حتى سنة ٥٤٨ هـ ، ثم انتقل إلى "شادياخ" مع من انتقلوا إليها إثر تخريب "الغز" لنيسابور ، وهذا هو مايفهم مما جاء في " معجم البلدان " ، وقد أصابها - يقصد نيساتور - الغز في سنة ٥٤٨ هـ بمصيبة عظيمة ؛ حيث أسروا الملك سنجر ، وملكوا أكثر خراسان وقدموا نيسابور ، وقتلوا كل من وجدوا واستصفوا أموالهم حتى لم يبق فيها من يعرف وخربوها وأحرقوها ثم اختلفوا فهلكوا ، واستولى عليها " المؤيد " أحد ممالك سنجر فنقل الناس إلى محلة يقال لها شادياخ ... إلخ" ^(١) . ويبدو أنه ظل بها حتى أعيد تعمير "نيسابور" .

(١) ياقوت : معجم البلدان ج ٨ ص ٢٥٧ .

وعلى هذا "فالعطار" عاش فترة حياته الأولى فى "نيسابور" و"شادياخ" بين أحضان أسرة كريمة - كما تقدم - كان لها تأثيرها على شخصيته ؛ إذ جعلت منه إنساناً عفيفاً كريماً محباً للعلم .

ويرى "قويم الدولة" - دون أن يذكر المصدر الذى اعتمد عليه - أن علائم الفطنة والنجابة قد ظهرت على "العطار" بدءاً من سن الخامسة ، وحينما بلغ سن الرشد التحق بإحدى مدارس "نيسابور" التى تعد من أفضل المدارس النظامية التى أسسها نظام الملك (١) .

وإن صح هذا القول ، "فالعطار" إذن قد اهتم بالعلم والتحصيل منذ الصغر ، ويبدو أنه كان يجمع فى صغره بين العلم والتحصيل وبين عمله كعطار مساعد لوالده حتى يتشرب هذه الحرفة ، "فى بداية شبابه اشتغل العطار لدى أبيه بشغل العطاراة ، واهتم بكسب العلم والمعرفة ، وكان يقطن شادياخ فى ذلك الوقت" (٢) .

وفى "تذكرة الأولياء" "للعطار" نص يتضح منه صدق ما مضى ، بمعنى أنه كان يهتم بالعلم والتحصيل منذ صغره ؛ فلقد تعلق قلبه منذ طفولته بحب المتصوفة جامعاً لكتبهم باحثاً فى شئونهم ، والنص هو :

(١) قويم الدولة : مقال بمجلة أرمغان دوره سى ام شماره يك ص ١٧ .

(٢) أحمد سهيلي : مقدمة خسرو نامه ص سى وجهار .

" بي سبب ازكودكى باز دوستى اين طايفه دردم موج ميزد وهمه وقت مفرح دل من سخن ايشان بود " (١) .

وعلى هذا فالبيئة العائلية التى عايشها " العطار " وشغفه الشديد بالعلم ، وبخاصة التصوف والمتصوفة منذ الصغر ، ساعدا على تشكيل شخصيته العلمية وتحديد الطريق الذى سار فيه واشتهر به فخلف لنا إنتاجاً أدبياً رائعاً - شعراً ونثراً - دار جله إن لم يكن كله حول التصوف والأخلاق .

وبالإضافة إلى هذين العاملين ، فهناك عامل آخر أرى أن تأثيره واضح وكبير فى تحديد شخصية " العطار " العلمية ولا ينبغي أن يغفل ، وهو عمله وحرفته التى أخذها عن والده وشغل بها ، وهى حرفة العطارة والتجارة بها .

فالمعروف أن والد " العطار " كان عطاراً وطبيباً يتجر فى بيع الدواء ويطبب المرضى ، ولقد أخذ " العطار " عنه حرفته واشتهر بها حتى استمد منها لقبه ، وليس كما قال : تقى حاتمى : " إن العطار قد مرض فى صغره ويئس من شفاؤه والداه ، وأتى إليه حضرة قطب الموحدين أمير المؤمنين وشفاه من مرضه ، وأمر بأن يطلق عليه اسم " العطار " (٢) ؛ لأن " تقى حاتمى " اعتمد فى هذا القول على منظومة لم تصح نسبتها إلى " العطار " وهى " مظهر العجائب " بالإضافة إلى تفرد " تقى حاتمى " بهذا القول الذى لم يقل به أحد غيره .

(١) العطار : تذكرة الأولياء : تصحيح محمد استعلامى ص ٨ . والمعنى هو : " ولقد كان يموج حب هذه الطائفة بلا سبب منذ الطفولة فى قلبى ، وأسعد حديثهم قلبى فى كل أوان " .

(٢) تقى حاتمى : سى فصل ص ٢ .

وإذن فقد اشتغل " العطار " منذ الصغر بالعطارة ، ويبدو أنه برع فيها براعة كبيرة ، وكانت تدر عليه دخلاً كبيراً فيقول :

" وكان يتردد على الصيدلية كل يوم خمسمائة شخص يعرضون على نبضهم " (١) .

وعلى الرغم مما في هذا البيت من مبالغة في عدد معاودى صيدليته ، مما دفع " ناجي القيسي " إلى التساؤل : كيف يجد وقتاً للكشف على كل هؤلاء ولشعره ولتصوفه ؟ (٢) فإن الذي يعنينا من هذا البيت أن حرفته هذه - وبلا شك - كانت تدر عليه ربحاً كبيراً دفع صاحب " مجالس العشاق " إلى القول : " إنه كان له في نيسابور اثنا عشر قصراً " (٣) و " دولتشاه " إلى أن يقول : " وكان له دكان مزين كان ينور عيون الناس بالتفرج عليه ويزكي أنوفهم " (٤) ، و " هدايت " إلى القول : " وكانت كل صيدليات نيسابور ملكاً للشيخ " (٥) .

(١) العطار : خسرونامه ص ٢٢ والبيت :

به داروخانه پا نصد شخص بودند كه درهم روز نبضم مينمودند

(٢) القيسي : ص ١٠٦

(٣) كمال الدين حسين : مجالس العشاق ص ٩٩ كانبور ١٣١٤ هـ . ش.

(٤) دولتشاه : ص ١٤٠ .

(٥) هدايت : رياض العارفين ص ١٨٢ .

وإذا كان ذلك كذلك ، فشيخنا " العطار " قد ظل ميسور الحال طيلة عمله بالعطارة . ولهذه النتيجة فائدة سيأتى تبيانها فى موضعها .

ونأتى إلى قضية أخرى متصلة بما مضى :

هل ظل " العطار " على هذا الحال طيلة حياته أو أنه هجر العطارة بعد فترة - كما يدعى البعض - وتفرغ للأدب والتصوف؟

(أ) يقول : د. بديع جمعة : " يبدو أن هذا الاسم - أى العطار - الذى عرفه الناس عن الشاعر منذ فترة شبابه الأولى وقبل أن يهجر العطارة إلى مجال الأدب والتصوف ظل يلزم العطارة حتى وفاته " (١) .

(ب) ويقول " شمس الدين سامى " فى قاموس الأعلام " : " وعند وفاة والده لم يستطع أن يشتغل بهذه التجارة ، بل زاد انشغاله بالدروس التى يتلقاها عن الشيخ قطب الدين حيدر ؛ لذلك فضل هذه الدروس على التجارة ، وذات يوم تصدق بكل ما فى دكانه من أشياء وأموال وترك التجارة " ، ويفهم من هذا أن " العطار " ترك التجارة واشتغل بالأدب بعد وفاة والده ، وبخاصة أنه يقول بعد ذلك : " وعند عودته من مكة اشتغل بقراءة الكتب المتعلقة بالتصوف والطريقة وينظم الأشعار المتعلقة بالنصح والتصوف والحقيقة " (٢) .

(١) د. بديع محمد جمعة : ص ٣ .

(٢) شمس الدين سامى : قاموس الأعلام ج ٤ ص ٣١٦٠ .

(ج) يعتمد " د. عزام " على قصة ذكرت في " منطق الطير " يستدل منها على أن " العطار " هجر العطاراة وانقطع للتصوف مما أدى به إلى الفاقة ، وكان أعف وأزهد من أن يسأل الناس المعونة أو يقبل من أحد هبة " (١) .

(د) وهناك رواية مختلفة ذكرها " الجامي " في " نفحات الأنس " ونقلت عنه على عدة صور ، توضح أن " العطار " كان في غفلة من أمره خلال عمله بالعطاراة حتى جاء منبه وهو درويش غير من أسلوب حياته ودفعه إلى التوبة والاتجاه نحو التصوف والزهد (٢) .

(هـ) وتقول " زاهري خانلري " : " إن العطار كان يشتغل بالطب في صيدليته ، وبعد فترة ابتعد عن الأمور الدنيوية ، وانخرط في عالم العرفان " (٣) .

ومن هذه الآراء نستشف مايتى :

١- بعض هذه الآراء تخفى وراء سطورها أن " العطار " قد شغل بالأدب بعد أن هجر التجارة ، وهذا غير صحيح بدليل أن " العطار " يذكر في " خسرونامه " أنه ألف منظومتيه " مصيبت نامه " و " الهى نامه " في صيدليته في أثناء عمله :

(١) د. عبد الوهاب عزام : التصوف وفريد الدين ص ٥٧ .

(٢) الجامي ص ٥٩٩

(٣) زاهري خانلري : راهنمای ادبيات فارسی ص ٢٦٧ .

”كتاب المصيبة هو حزن الدنيا ، والكتاب الإلهي هو أسرار المعينة“

”بدأتهما في الصيدلية ، وماذا أقول لقد انتهيتُ منهما بسرعة“ (١) .

٢- اجتمعت الآراء السابقة على أن ” العطار “ أتت عليه فترة ترك التجارة فيها وتفرغ لأدبه وتصوفه ، ولكنني أزعّم أن ” العطار “ ظل طيلة حياته دون انقطاع جامعاً بين عمله كعطار وشغفه بالعلم والأدب وتحصيلهما ، ومخالفاً من قال بغير ذلك . ويؤيدني في ذلك ما جاء في منظومته ” خسرو نامه “ :

” في هذه الليلة التي جالسنى فيها رفيقى ، مثل الشمع يعلو الدخان من نيران القلب “ .

” قال لى : يامضىء العالم بالمعنى ، هكذا أصبحت مشغولاً بالطب ليلاً ونهاراً “ .

إن الطب من أجل الجسد الواهن ، لكن الشعر والحكمة قوة الروح “ (٢) .

(١) العطار : خسرونامه ص ٣٣ . والبيتان:

الهی نامه کاسرار عیانست
چکویم زود رستم زین وآن باز

مصیبت نامه گاندوه جپانست
بدار وخانه کردم هرد وآغاز

(٢) السابق ص ٢٠-٢١ . والأبيات :

چو شمع از آتش دل دود برسر
چنین مشغول طب کشتی شب وروز
ولیکن شعر و حکمت قوت جانست

درین شب رفیقم بود دربر
بمن گفتم ای بمعنی عالم افروز
طب از بهر تن هر ناتوانست

وإذا علمنا أن " العطار " قد ألف " خسرونامه " هذه في أخريات حياته وهو في مرحلة الشيخوخة ، وبالتحديد بعد أن قرب عمره من الخامسة والستين تبين لنا صدق ما نقول ؛ " فالعطار " ألف " اسرار نامه " وعمره ستون عاماً بدليل هذا البيت الذي جاء فيها :

چو سالم شست شد نبود زبانی اگر من شست راسازم کمانی ^(١)

ويذكر " العطار " اسم " اسرار نامه " في " خسرونامه " ؛ مما يدل على أنه ألف الأولى قبل الأخيرة :

" كتاب الأسرار هو دنيا المعرفة ، وكتاب المختار هو جنة أهل القلب " ^(٢).

كما ذكر في " خسرونامه " أيضاً أنه كتبها بعد أن ظل متوقفاً عن قرض الشعر زهاء ثلاث سنوات .

" لقد أطبقت شفتيك على امتداد ثلاث سنوات ، وجلست في زاوية بزهد قاس " ^(٣) .

(١) العطار : اسرار نامه ص ١٥٥ . وسبق أن ترجمتُ هذا البيت .

(٢) العطار : خسرونامه ص ٣٣ والبيت :

جهان معرفت اسرار نامه است بپشت اهل دل مختار نامه است

(٣) العطار : خسرونامه ص ٣٣ والبيت :

سه سالت اينزمان تالب بپستی بزهد خشك در گنجی نشستی

إذن فالعطار قد ألف "خسرونامه" - التي ذكر فيها حديث رفيقه له عن عمله - وسنّه ما بين ٦٣ سنة و٦٥ سنة ، وسبق أن رجّحت أنه قد عمّر ما بين ٧٣ سنة و٧٩ سنة ، فلا يعقل أن يكون قد ترك عمله في مرحلة يحتاج فيها إلى ما يقيم حياته ويكفيه مؤنة السؤال ، كما لم يوجد له في أشعاره الصحيحة نص يثبت أنه ترك عمله .

ونخلص من ذلك إلى أن "العطار" ظل جامعاً طيلة حياته بين علمه وعمله الذي كان يدُر عليه ربحاً كبيراً . وسيأتى بعد قليل فائدة استخلاص هذه النتيجة .

أما الروايات السابقة التي حيكت بشأن توبة "العطار" وتركه لعمله واتجاهه نحو التصوف فليس لها عندنا أساس ظاهر ، وذلك للآتي :

(أ) الرواية التي ذكرها "العطار" في "تذكرة الأولياء" وتناقلها الباحثون بشأن ولعه بالتصوف والمتصوفة تدحض أقوالهم .

(ب) نشأة "العطار" في بيئة عائلية صالحة كانت من العوامل المساعدة على الاهتمام بالتصوف ، ولم يأت اهتمامه بالتصوف - كما تقول هذه الروايات - عن طريق أحد الزهاد والدرأويش .

(ج) رواية "الجامي" - السابق ذكر مضمونها - يتضح فيها الخلق ؛ إذ تشبه إلى حد كبير الحكايات التي تحاك حول كثير من الشعراء فتحوّلهم من المدح إلى الزهد والتصوف ،

وحيث إن " العطار " اشتهر بأنه لم يمدح أحداً من الحكام والأمراء وغيرهم ، فلا مانع من أن يتحول - عندهم - من العطاراة والاتجار بها إلى التصوف على غرار من يتحول من المدح إلى التصوف ، وبخاصة أن صاحب هذه الرواية وهو " الجامي " مغرم بنسج - أو على الأقل بنقل - مثل هذه الحكايات ؛ ففي حديثه عن " سنائي الغزنوي " يذكر حادثة مشابهة تحول بها " سنائي " من الخمر والمدح إلى التصوف والزهد ، فبطل حكايتي " سنائي " و " العطار " عند " الجامي " (١) واحد ، وهو رجل درويش عارف بالله ، ومهمته واحدة ، وهي أنه يوجه بعض الشخصيات العلمية ذات الشأن في مجتمعه نحو الله . وهذه الرواية وغيرها كتبت في عصر اشتهر بالخلق والنحل والغلو خاصة في قصص الصوفية ، ولقد نالت مثل هذه الحكايات عناية الباحثين، فحاولوا أن يجدوا لاختلافها تعليلاً ، " ففروزانفر " - مثلاً - يرجع حكاية " العطار " هذه إلى حكاية مشابهة " للببيروني " ت ٤٤٠هـ - واردة في كتابه " تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة " (٢) . أما " عزام " فإنه يرجع هذه الرواية إلى تشابهها

(١) إرجع إلى أصل الروايتين في " نفحات الأنس " للجامي " رواية " سنائي " ص ٥٩٥ - ٥٩٦ . ورواية " العطار " ص ٥٩٩ .

(٢) تفصيل الحكاية في " شرح أحوال العطار " لفروزانفر : ص ١٨ .

لحكاية فى منظومة " ميلاج نامه " ^(١) يرى أنها للعطار " فى حين يرى البعض أنها ليست للعطار . أما " القيسى " فيذكر أنها مشابهة لحكاية أخرى ذكرت فى " الهى نامه " لا تختلف - فى رأيه - عنها كثيراً ^(٢) . أما " نفيسى " فله تحليل مقنع أميل إليه ؛ إذ يرى أن مثل هذه الحكايات قد حيكت للعامة الذين ليس لهم طبع التصوف وتنوق أفكاره الصعبة ، ولا يستطيعون أن يدركوا كيف يمكن لشخص كالعطار وأمثاله أن يتبدلوا إلى هذه الحالة التى تحدث لبعض الخاصة . ^(٣) .

والآن وقد أثبتُ - إن صحَّ هذا الإثبات - أن " العطار " لم يهجر العطاراة والاتجار بها طيلة حياته ، وظل جامعاً بينها وبين اشتغاله بالأدب والتصوف ، نطرح على أنفسنا سؤالاً لعل فى إجابته توضيحاً لهذا الأمر :
ما فائدة كل هذا ؟ وما جدوى أن تثبت أن " العطار " لم يترك تجارته ، وظل جامعاً بينها وبين اشتغاله بالأدب ؟ أو ننفى ذلك ؟
وأجيب على هذا التساؤل فى عدة نقاط :

١- الفائدة الأولى : بانث طبيعة تصوف " العطار " أو بمعنى أدق بانث نظرة " العطار " للتصوف ، وهو أن كسب الرزق غير مناف للتوكل ،

(١) د. عزام : التصوف وفريد الدين ص ٥٢ .

(٢) د. القيسى : ص ١٤٢ .

(٣) نفيسى : جستجو .. ص ٦٥ .

ولهذا رأيت - فيما مضى - أن المتصوفة أو بعضاً منهم - على الأقل - من الذين ينظرون إلى كسب الرزق على أنه منافٍ للتوكل عمدوا إلى إنكار اشتغال العطار بكسب الرزق بعد تصوفه .

٢- الفائدة الثانية : هذه الحرفة - كما قلت - كانت تدر على " العطار " دخلاً كبيراً جعله ميسور الحال حتى وفاته ، وربما كان هذا ما نأى به عن المدح ، فلم يسمع عن " العطار " أنه مدح أحداً ، بل ظلت همته قاصرة على التصوف والأخلاق ، ولم يمدح هذا الحاكم أو يتملق ذاك الأمير أو يتزلف إلى أحد ، وظل في غنى عن هؤلاء ، وما المدح إلا طمع في عطاء واستدرار غيث المدوح واستمطار سحب كرمه و" العطار " لعزة في نفسه ولحسن في تربيته ، ولأنه لم يكن في معيشتة وأحواله ما كان يحوجه إلى أمير يمتدحه أو حاكم يباهنه ... ابتعد - في أشعاره - عن غرض المديح زاهداً فيه وليس عن عجز في شاعريته وعى في لسانه ، وشغل عمره بالحكمة والتصوف والأخلاق فبرع فيها وزاغت شهرته ، وبناء على هذا فلا غرو أن يقول في " مصيبت نامه " موضوع البحث :

" حينما صار الشعر في عصرنا سئ السمعة ، مضى الحكماء وبقى الحمقى " .

فلا جرم أن الحديث ليس له قيمة الآن ، المدح باطل والوقت وقت النظم في الحكمة " .

انتزعنى القلب عن المنسوخ والمدوح ، واقتلع ظلمة المدوح من
روحى (۱) .

۳- الفائدة الثالثة : كثر فى أشعاره استخدام المصطلحات
الكيمائية والطبية التى كان يستخدمها فى عمله كما سيأتى .

۴- الفائدة الرابعة : أن طبيعة هذا العمل الذى قام به "الطار"
تجبر القائم به على الاتصال الدائم بالناس ، وبخاصة الطبقة السفلى -
إن جاز هذا التعبير - وهم عامة الشعب والسواد الأعظم منه ، كما كان
يتصل - بلا شك - بالطبقة الوسطى أيضاً ، وفى هذا الاتصال الدائم
بالناس ارتباط لا شك فيه من شأنه أن يكون ارتباطاً روحياً يؤثر فى
صاحبه وفى نفسيته ، فما بالك لو كان شاعراً ، تنعكس آثاره على
شعره ، فالشاعر الحقيقى من يرتبط ببيئته ويلم إماماً كاملاً بفحواها ،
ويحسن التعبير عنها . لهذا كله لا نعجب أن نرى أبطال حكايات
"الطار" من هذه الطبقة وتلك ، مثل شخصية الفقير المعدم وشخصية
المقصوف والعارف بالله ، وشخصية الرجل الذى يكاد يجد مايسد

(۱) مصيبت نامه ص ۴۷ والأبيات :

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| پختگان رفتند و باقى خام ماند | شعر چون در عید ما بد نام ماند |
| مدح منسوخ است وقت حکمتست | لا جرم اکنون سخن بی قیمت است |
| ظلمت مدوح در روحم گرفت | دل ز منسوخ وز مدوحم گرفت |
| در سرجان من این همت بس است | تا ابد مدوح من حکمت بس است |

رمقه فقط ، وشخصية المجنون سواء المجنون الحقيقي بفعل البيئة التي عايشها واكتوى بنيران قسوتها، أو المجنون في صورته الأدبية كرمز للعارف التائه عن الناس في دنياهم الحقيرة ... إلخ ، كما أن ابتعاد "الطار" عن المدح والملق واهتمامه بنقد أوضاع المجتمع - كما هو واضح في أشعاره عامة وفي "مصيبات نامه" خاصة - نابع - ولا شك - من شخص عايش هذه الطبقة ، وأحس بإحساسها ورأى بعينيه ظلم الطبقة العليا وجورهم ، وقد مر الحديث عن ذلك في الجزء الخاص بالعصر الاجتماعي .

وأعتقد أن كثيراً من حكايات "الطار" الرمزية والمنتشرة في أشعاره بصورة كبيرة قد استقى معظمها من أفواه معاودي صيدليته من المرضى وخلع عليها الطابع الصوفي .

وضمن هذا التتبع التاريخي ومحاولته لسنى حياة "الطار" نقف أمام رأى لـ "ربكا" يقول : "إن الطار قضى سبع عشرة سنة من عمره في طوس ومشهد" (١) ، ويحددها محقق "مظهر العجايب" بأنها سنوات عمره الأولى ؛ أى أنه أقام في طوس ومشهد فترة طفولته حتى بلغ الثامنة عشرة ثم رحل إلى "نيسابور" (٢) .

وقد نتردد في قبول هذا الرأى إذا علمنا أن "طوس" و"مشهد" إن هما إلا الموضعان اللذان يقام عليهما مزار الإمام "موسى الرضا" رضى الله عنه ،

(١) ربكا : تاريخ أدبيات ايران (الترجمة الفارسية) ص ٢٦٨ :

(٢) أحمد خوشنويس عماد : مقدمة مظهر العجايب ص بيست وبو .

وهو مقصد أهل الشيعة يحجون إليه كل عام ، وعلمنا أن هذا الرأي مأخوذ من أبيات وردت في " مظهر العجايب " التي لم تصح نسبتها " للعطار " ، والتي رأيت - سابقاً - أن الغرض من نسبتها إلى العطار هو إثبات شيعيته ، وهذه الأبيات هي :

" مكنتُ في مشهد ثمانى عشرة سنة وقت الطفولة سعيداً مسروراً .
" وذهبتُ مرة أخرى إلى نيسابور وتون أيضاً ، وفي النهاية صارت لي نيسابور مثل الرفيق " .

" اجتمع السالكون على ملكي وسمعتُ منهم الأسرار كلها " (١) .

أما أواسط عمره فقليل إنه قضاهما في الترحال والأسفار ، فيقول براون :
" إن العطار زار " الري " و " الكوفة " و " مصر " و " دمشق " و " مكة " و " الهند " و " تركستان " ثم عاد فاستقر في مدينته الأصلية ، واشتغل تسعاً وثلاثين سنة من حياته في جمع أشعار الصوفية وأقوالهم " (٢) ، ويردد كل من " ماركريت سميث " (٣) و " قويم الدولة " (٤) هذا الرأي نفسه .

(١) مظهر العجايب ص ٢٥٦ والبيات :

| | |
|----------------------------|-------------------------------|
| بوقت كودكى من هيچده سال | بمشهد بوده ام خوشوقت و خوشحال |
| دگر رفتم بنيسابور و تون هم | بآخر كشت شاپورم چو همدم |
| به شاپورم بدندي سالكان جمع | ازايشان داشتم اسرارها سمع |

(٢) براون : تاريخ الادب في إيران (الترجمة العربية) ص ١٤٤ .

(٣) د. ماركريت سميث : مقال في مجلة روركانوج ٢ شماره ٢ ص ١٠ .

(٤) قويم الدولة : مقال بمجلة آرمغان ص ٩١ - ٩٢ .

ويسلم "فؤاد روحانى" بأن العطار ذهب إلى "خوارزم" ، ذلك لأنه - بلا شك - قد اتصل بنجم الدين كبرى ومجد الدين بغدادى اللذين كانا يعيشان فى خوارزم والتحق بخدمتهما ^(١) ، ويقول "منوجهر محسنى" :
"إن العطار فى أواسط عمره كان مقرباً من الشيخ نجم الدين كبرى وتلمذ على يديه" ^(٢) .

وقد يكون كل ذلك صحيحاً إذا ما أخذت هذه الآراء من أشعار لا يحوم حولها الشك فى صحة نسبتها إلى "العطار" ، أما أن تؤخذ من منظومة نبّه الكثيرون إلى أنها ليست "للعطار" وهى منظومة "لسان الغيب" ؛ فهذا يدفعنا إلى الحذر فى قبول هذا القول ، فقد جاء فى هذه المنظومة أبيات تشير إلى زيارة "العطار" لهذه المدن والبلاد ، ويبدو أنهم قد اعتمدوا عليها ، وهى أبيات ركيكة اللفظ ضعيفة الفكرة رديئة الصياغة لا يمكن أن تكون " للعطار" :

"رفعت الهامة إلى محبة العشق ، ومضيتُ إلى مكة ومصر ودمشق".
"وطفتُ الكوفة والرى حتى خراسان ، وقطعت نهر سيحون ونهر جيجون".

"ومضيتُ من صوب الصين إلى بلاد الهند والتركستان مثل أهل الخطا".

(١) فؤاد روحانى : مقدمة الهى تامه ص هشت جاب دوم تهران ١٣٥١

(٢) منوجهر محسنى ص ٩٩ .

” وفي النهاية استقررتُ في نيسابور ، فوقعت هذه الشهرة مني في العالم ”.

”واختليتُ في نيسابور في زاوية ، وتوحدتُ مع إلهي“ (١) .

ومما يدفع إلى عدم قبول هذا الرأي ما ذكره ” أحمد خوانساري “ في مقدمته ” خسرونامه “ من أن ” العطار “ قد ذكر في منظومته ” اسرار نامه “ – التي ألفها وعمره ستون عاماً – أبياتاً تعبر عن رغبته الجامحة لزيارة مكة ومشاهدة قبر الرسول ، وإن صح هذا القول فهو ينفي ما قيل عن زيارته لمكة قبل ذلك ، ولا يعتقد أنه قد زارها بعد ذلك – وهذا مجرد احتمال – فقد صار شيخاً لا يقوى على أن يقطع رحلة من نيسابور إلى مكة في وقت تعد وسائل السفر فيه شاقةً مجهدة ، والأبيات هي :

” أنا الذي في فرقة تلك الروضة المقدسة ، أهيل التراب على رأسي شوقاً وشغفاً ”.

(١) نقلا عن شعر العجم ص ٧ . والأبيات هي :

سير کرده مکہ و مصر و دمشق
سیحن و جیحونش را ببریده ام
رفته چون اهل ختا از سوی چین
اوفتاد از من به عالم این صدای
باخدای خویش کردم و حدئی

سر بر آورده بی محبوبی عشق
کوفه وری تا خراسان کشته ام
ملک هندستان و ترکستان زمین
عاقبت کردم به نیشابور جای
در نیشابورم بکنج خلوتی

" فلو دلفت يوماً إلى هذا الميدان ، فأى كرة أنا أخرج من منعطف الصولجان هذا " (١).

ولعل البون شاسع بين لفظ هذين البيتين وفكرتهما وقدرتهما على التعبير عن رغبة صاحبهما وبين الأبيات الركيكة السابقة ، والتي يحاولون أن ينسبوها للعطار".

أما ما يقال عن زيارة " العطار " لخوارزم " ومقابلته " لنجم الدين كبرى " و" مجد الدين بغدادى " والتلثمذ على أيديهما ، فهذا يؤخذ بحذر أيضاً ؛ لأن مقابلة الأول ذكرت - فقط - فى " مظهر العجايب " ، أما مقابلة الثانى وإن ذكرت فى " تذكرة الأولياء " التى لا غبار على صحة نسبتها "للعطار" ، فإنها لم تحدد موضع المقابلة ، ومن الجائز أن تكون

(١) أحمد سهيلى : مقدمة خسرونامه ص جهل وهفت والبيتان هما

منم در فرقت آن روضه پاك كه بر سر ميكنم از آرزو خاك

اگر روزى بدان ميدان در آيم چه كويم زين خم چو كان برايم

ولقد أخطأ " ناجى القيسى " فى كتابه " عطار نامه " ص ١٩٧ فى فهم معنى الشطر الثانى من البيتين ؛ إذ ترجمه على هذا النحو :

" فإن أدخل يوماً فى ذلك الميدان ، فماذا أقول : أنجو من عطفة الصولجان هذه " ؛ إذ اعتقد أن كلمة "كويم" هنا مضارع التزامى مع ضمير المفرد المتكلم من الفعل "كفتن" أن يقول ، ولكن - كما أرجح - كلمة " صولجان " فى نفس البيت والشطر قرينة تدل على أن "كوى" هنا بمعنى كرة وليست مادة أصلية . وهنا إشارة إلى لعبة الكرة والصولجان الشهيرة فى عصر " العطار " ، وبذلك تكون " الميم " بها هى ميم الرابطة المرحمة " هستم " وليست ضمير فاعلية متصلاً .

قد حدثت في "نيسابور" كما أنه لا يفهم منها - كما يدعى البعض -
تلمذة "الطار" لمجد الدين البغدادي " فليس شرطاً إذا ما تلاقى شيخان
متصوفان أن يصير أحدهما أستاذاً والآخر مريداً وتلميذاً أو كما يقول
"فروزانفر": إن ملاقاته الشيوخ بعضهم لبعض ليس شاهداً على محبة
بعضهم لبعض أو متابعة الواحد منهم للآخر " (١) .

وما نميل إليه - في نهاية هذا الملمح - أنه طالما لم يثبت شيء
مؤكد وموثوق به عن سفريات "الطار" هذه فما المانع من القول إنه ربما
ظلّ في "شادياخ" منذ أن انتقل إليها سنة ٥٤٨ هـ حتى سنة ٦٠٥ هـ ؛
" حيث أصابها زلزال عظيم خربها " (٢) ، ثم عاد مرة أخرى إلى
"نيسابور" خصوصاً أن "السلطان" محمد خوارزمشاه ٥٩٦ - ٦١٧ هـ
" أمر بإعادة تعميرها " (٣) ، وظل بها حتى استشهد على أيدي المغول
فيها سنة ٦١٨ هـ - كما سبق أن رجحت - وهو في كل هذا مشغول
بعمله كطار وطبيب صيدلي ، وفي أثناء راحته من عمله يخلو إلى نفسه
وينشغل بعمله وأدبه وتصوفه فيقرض الشعر معبراً عن أفكاره التي
تعمل في فؤاده وبين جوانحه .

(١) فروزانفر : شرح أحوال ، ص ٢٨ .

(٢) سهيلي : مقدمة خسرونامه ص ٥١ وينج .

(٣) المرجع السابق والصفحة نفسها .

الفصل الثانى

التعريف بالمنظومة

تعد " مصيبت نامہ " واحدة من منظومات " العطار " المهمة ، بل ربما تكون أهمها جميعاً ؛ فهي تصور بجلاء ووضوح فكرة الطريقة القائمة على أساس الشريعة للوصول إلى الحقيقة ، وهي طريق صوفى إلى الحق سبحانه ، كما أنها تصور فكرة التكامل الروحى عند الإنسان أكرم خلق الله وأقدره على أن تتجاوز روحه حدودها الطبيعية - أيًا كان شأنها - وتصل إلى المبدأ الخالق ، وهذا ما لا يتوافر لأى كائن طبيعى آخر وقدره الإنسان على الوصول مشروطة بشرط مهم هو أن يعرف الإنسان نفسه ، فمن عرف نفسه عرف ربه.

ولا تكتفى المنظمة بعرض فكرة التكامل الروحى عند الإنسان أو طريق الوصول إلى الحق - وهذا عولج كثيراً قبل " العطار " وبعده - ولكنها تتميز بحدائث المنهج وجدته ، بل تعرض أيضاً لبعض الأفكار الصوفية التى شغلت المتصوفة والباحثين على السواء مثل : الفناء والبقاء ، وحدة الشهود ، فكرة النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، فكرة

خلق العالم من الوجهة الصوفية ، الصلة بين الله سبحانه والعالم والله والإنسان . وهى إلى جانب ذلك كله عمل فنى يقترب من الكمال .

وتقع المنظومة فى ٧٥٣٩ بيتاً ^(١) ، وقد نظمها " العطار " من بحر " الرمل المسدس المقصور " ^(٢) ، ووزنه كما ذكر صاحب " المعجم فى معايير أشعار العجم " ^(٣) : " فاعلاتن فاعلاتن فاعلان " فى كل شطر ، ويجوز فى الأعاريض والضرب فاعلن وفاعلان ^(٤) .

تبدأ المنظومة بالبيت التالى :

حمد پاك ازجان پاك آن پاك را كو خلافت داد مشتى خاك را

وتحتوى على مقدمة تشمل مدح الذات الإلهية والثناء عليها وعلى الرسول ﷺ وعلى الخلفاء الأربعة الراشدين والحسن والحسين أبناء الإمام "على" رضى الله عنهم أجمعين ، ثم حديثاً عن المعراج النبوى وعن الشعر وعن منازل الصوفية تحت عنوان " فى الصفات " ، ثم يأتى أصل المنظومة والفكرة التى نظمت من أجلها ،

(١) فروزانفر : شرح أحوال ... ص ٣٩٧ .

(٢) السابق والصفحة نفسها .

(٣) محمد بن قيس رازى : المعجم فى أشعار العجم . تصحيح القزوينى ومدرس رضى ص ١٢٢ طهران ش

(٤) المرجع السابق والصفحة نفسها .

وهى عبارة عن أربعين مقالة تمثل الفكر الصوفى الذى يهدف " العطار " إلى عرضه ، وكل مقالة من هذه المقالات الأربعين متبوعة بحكايات تعد تطبيقاً لما تهدف إليه المقالة وترمز .

ثم تنتهى المنظومة بفصل عقده " العطار " ليثنى فيه على نفسه وعلى شعره وشاعريته .

ولقد عُرِفَت هذه المنظومة فى أوائل نسخها المخطوطة باسم " مصيبت نامه " ؛ فقد جاء فى نهاية أقدم مخطوطاتها :

" تم الكتاب المعروف بمصيبت نامه بعون الله وحسن توفيقه على يد العبد الضعيف المحتاج إلى رحمة الله تعالى إبراهيم بن عوض المراغى أبوه فى سادس شهر الله المبارك محرم سنة تسع وتسعين وستمئة الحمد لوليه والصلوات على نبيه محمد والله - كذا - أجمعين " (١) .

ويذكرها " العطار أيضاً بهذا الاسم فى مثنى نالا حظهما من التحقيق والطبع هما : " مصيبت نامه " - أى العمل نفسه - و " خسرو نامه " ، فيقول فى مصيبت نامه وفى آخرها :

(١) هذه المخطوطة موجودة فى متحف قوينه وكتبت سنة ٦٩٩ هـ . نقلا عن مقدمة مصيبت نامه ص چهارده

" لقد أقمتُ ضجة في المصيبة ، ولهذا سميتها " مصيبت نامه " (١) ،
ويقول في خسرو نامه :

" مصيبت نامه " هي حزن الدنيا و "الهي نامه" هي الأسرار الظاهرة (٢) .
ولقد ذكر لهذا العمل أسماء أخرى غير اسم " مصيبت نامه "
غير مدعم بأدلة تؤكد أنها : جواب نامه ، نزهت نامه (٣) ، عقد
المسافات (٤) ، نصيحت نامه (٥) .

وفي دار الكتب المصرية مخطوطة تحتوى على الدفتر الثالث
من " المثنوى المولوى " لجلال الدين الرومى " وعلى هوامش مثنى
بونت بعض منظومات " العطار " مثل : " منطق الطير " ، " الهى نامه "
ثم " مصيبت نامه " .

إذ تبدأ بالبيت نفسه الذى بدأت به النسخة المحققة التى بين أيدينا :
حمد پاك از چان پاك آن پاك را كو خلافت داد مشتى خاك را

(١) مصيبت نامه ص ٢٦٦ والبيتان :

| | |
|--------------------------|----------------------------|
| در مصيبت ساختم هنگامه من | نام اين كردم مصيبت نامه من |
| كردلى مى بايلى بسيار دان | بس مصيبت نامه عطار خوان |

(٢) خسرو نامه ص ٢٢ والبيت : مصيبت نامه كاندوه جهانست الهى نامه كامرار عيانست

(٣) ذكر سعيد نفيسى هذين الاسمين فى : جستجو .. ص ١٢٥

(٤) ذكره هرمان اته فى : تاريخ ادبيات ايران (الترجمة الفارسية) ص ١٧٥

(٥) ذكره القيسى ص ٤٠٧

وتحتوى على نفس فكرتها .. ولا أدري سبب تصدرها بهذا الاسم " مفرحنامة " اللهم إلا إذا كان محررها ممن يؤمنون بالتفاؤل والتشاؤم فبدل اسمها من " مصيبت نامة " إلى " مفرحنامة "

وقد تبدو - للوهلة الأولى - تسمية " العطار " هذه المنظومة باسم " مصيبت نامة " غريبة ، كما أنه لم يذكر تعليلاً واضحاً لهذه التسمية ؛ مما دفع " فروز انفر " إلى أن يحاول أن يوجد لها تعليلاً فذكر احتمالين :

الأول : أن السالك قد حمل مشكلته أمام كل شخص وكل كائن ، ولكنه كان يعود يائساً ، ولم تحل له مشكلته هذه ، ولم يجد لآلام طلبه سكيناً ولخاطره الحائر راحة ، فلم توجد حادثة أكثر حرقة للقلب من هذه الحادثة ، ولم توجد مصيبة أكثر صهراً للروح من تلك المصيبة ؛ لأن السالك الباحث عن السرّ مضى إلى العرش والكرسى وصفوف الملائكة والسماء والأرض والموجودات الحسية والغيبية والأنبياء ، وخاصة الحق وأمناء الحضرة وأصحاب الأسرار الملكية والملكوت ، وعرض عليهم آلامه وأحزانه فلم يلق لقلبه المعنى شفاء ، ولم يجد لدائه نواء ، فأطبق يد الطلب حائراً فى ثوب هذا تارة وأهداب سرح ذاك تارة أخرى ، وهو يعيش صادى الشفة مفتت الكبد مشتعل الروح .

والاحتمال الثانى : أن العطار تحمل آلاماً عديدة فى استخراج المعانى وترتيب المضامين والتنسيق وتركيب الألفاظ ، فأقام على رأس كل بيت فيها مائماً ، وأطلق على هذا الكتاب اسم " مصيبت نامة " (١)

(١) فروز انفر : شرح أحوال ، ص ٤٠٦-٤٠٧ .

ولقد اعتمد " فروز انفر " في هذا الاستخراج على الآيات التالية ،
والتي وردت في نهاية " مصيبت نامه " :

" كنت قد طهرت لب الروح بحثاً عن الحقيقة ، حتى لا تظن أنني
كنت مخطئاً " .

" وجمعتها في يسر الماء أمامك ، فقل لقلبك الغائب عن وجودك :
أمعن الفكر " .

" إذا كان لابد للإنسان من الاستدلال على الطريق ، فما عليك إلا
أن تقرأ كلامي " .

" فقد أقيمت مأتماً في نهاية كل بيت جادت به العزيمة " .

" وأقيمت ضجة في المصيبة ، وسميتها " مصيبت نامه " (١) ، وربما
كان احتمال " فروز انفر " الأول أقرب إلى الصواب ، إلا أنه يحتاج إلى
تدعيم يتمثل فيما جاء في نهاية المنظومة ، إذ تنتهي بحيرة السالك

(١) مصيبت نامه ص ٢٦٦ والآيات :

| | |
|------------------------------|----------------------------|
| تانه پند اری که در بیهوده ام | در حقیقت مغز جان پالوده ام |
| گوتفکر کن دل بیخویش تو | جمع کردم آب آسایش تو |
| گفته من بایدت خواندن بسی | گرزگفتن راه می یابد کسی |
| برسر آن مانعی می داشتم | زانکه هربیتی که می بنکاشتم |
| نام این کردم مصیبت نامه من | در مصیبت ساختم هنگامه من |

وتشتت فكره وخیاله أو ما يعبر عنه من قبل المتصوفة بمقام الحيرة ،
 فالسالك بعد أن وصل إلى " الروح " في المقالة " الأربعين " والأخيرة
 بمشقة بالغة منتهاً من سفره الآفاقي والنفسي وبعد أن أرشدته " الروح
 " إلى الطريق القويم الصحيح ، فغاص في بحرها الذي هو رمز لبحر
 الحقيقة وجد نفسه حائراً لهول ما رأى :

" حينما غاص سالك القصة في بحر الروح ، وصارت الروح غير صابرة
 "ومن كثرة ما رأى روحه من بين يديه ومن خلفه ، رأى كلتا الدارين ظلاً لذاته"
 " لقد كان كل طلب كل جد وكل جهد ، وكان كل وفاء كل شوق وكل عهد " .
 "وله تلك الحيرة كلها كل لحظة ، وله ذلك الصياح كله والآه والمأثم".
 " لم ير من الجسد لأنه رأى من الروح ، لا ... لم ير من الروح بل
 رأى الحبيب " .

" وبقي متحيراً وغسل اليد من النفس ، وتطهر من النفس واستقر
 في زاوية " (١) إذن انتهى السالك إلى الحيرة والتشتت والقسوة والمرارة

(١) مصيبت نامه ٢٥٧ والأبيات :

| | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| سالك القصة چودر دریای جان | غوطه خورد وگشت ناپر وای جان |
| جانش چندان کز پس واز پیش دید | هر دو عالم ظل ذات خویش دید |
| هر طلب هر جد وهر جهدی که بود | هر وفا هر شوق وهر عهدی که بود |
| آن همه سرگشتگی هر دمیش | وآن همه فریاد و آه و ماتمیش |
| نه زتن دید او که از جان دید او | نی ندید از جان و جانان دید او |
| در تحیر ماندشست از خویش دست | پاک گشت از خویش و در گوشه نشست |

والألم ؛ فتلك لديه مصيبة أُلْتُ به ... فبدلاً من أن ينعم - فى نهاية رحلته - بما وصل إليه بعد كبد ، تزداد حيرته ، وتأخذ بتلايبيه ، وتلم بخناقه ... وتلك مصيبة وألم للعاشق السالك الواله .. ومن ثم أطلق على هذه المنظومة اسم " مصيبت نامه " .

الباب الثانى

موضوع المنظومة

الفصل الأول

النظرية الصوفية العامة فى المنظومة

وأعنى بالنظرية الصوفية العامة هنا تلك المبادئ الصوفية الأساسية التى تتسم بالتكامل فيما بينها ؛ بحيث تشكل الأسس التى يقوم عليها بناء وجهة النظر التى دان بها العطار بالنسبة للتصوف .

أولاً : الشريعة والطريقة والحقيقة فى المنظومة

يرجع الصراع بين العقل والنقل إلى ظهور حركة الترجمة ودخول العلوم اليونانية محيط الفكر الإسلامى وظهور تأثيرها فى علوم جديدة مثل علم الكلام.

وتناول هذا الصراع فيما تناول المتصوفة بسبب خوضهم فى مسائل يعتقدون أنها تخصهم وحدهم ، " وكان سبب استياء الفقهاء والمتكلمين أنهم كانوا يخصصون أنفسهم بالبحث فى المسائل الدينية دون غيرهم ، ولم يستطيعوا أن يتحملوا أناساً ليسوا من ذوى زيارتهم حتى

إنهم يسخرون من علوم الرسوم ومن البحث والجدل ، ويدعون أن فى استطاعتهم تسخير الأرواح والأفكار . ومن المسلم به أن الدواعى لمعارضة الصوفية كانت كثيرة ، ومن جملتها أن الصوفية تقول : ينبغى النظر إلى باطن الإنسان وكل حكم يصدر فى حق الأفراد يجب أن يراعى فيه باطنهم ، وليس للظاهر أية أهمية ، ويجب أن يضرب به عرض الحائط ، بينما تبنى الشريعة الإسلامية أحكامها على الظواهر وتعاقب على المعاصى البينة والصوفى يقدم النية على العمل^(١) . وهذا قول لا ينبغى أن يؤخذ على إطلاقه ؛ فالفقهاء أيضاً يقدمون النية على العمل بدليل الحديث الشريف الذى تبلغ صحته درجة التواتر حتى قبله كل علماء الحديث ، وهو قوله ﷺ : " إنما الأعمال بالنيات إلخ .

وبعد اندفاعة التصوف الأول فى القرنين الثانى والثالث للهجرة ، بدأ يتخذ من القرآن والسنة أساساً له على يد " الجنيد " ومن جاء بعده ، ومنذ ذلك التاريخ تم نوع من التآلف بين التصوف والقرآن والسنة أى الشريعة .

ويقول الأستاذ الدكتور " عبد الحكيم حسان " فى هذا الصدد : وأقام الصوفية مذهبهم على أسس من الشرع ، وادعوا أنهم يقتدون فى هذا برسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومهما كان خروج بعض مذاهبهم على ظاهر الدين فإنهم كانوا يجاهدون فى إرسائها على قاعدة دينية ،

(١) قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام (الترجمة العربية) ص ٢٣٩ .

وأقل ما كانوا يحرصون عليه فى ذلك اتقاء حملات الفقهاء وأهل الظاهر التى كانت تنتهى ببعض الصوفية إلى القتل والتصليب ، وهم يرون أنهم الآخذون بلباب الشرع وروحه ، بينما تمسك غيرهم بالظواهر والقشور " (١) .

وربما كان هذا التآلف سبباً فى نوع من توحيد الهدف - ولا أقول التوافق بين الصوفية والفقهاء ضد الفلسفة والفلاسفة إيماناً منهم بأن الفلسفة علم معطل - وكان ذلك فى عصر " العطار " فى القرن السادس الهجرى - وصار الصراع صراعاً نقلياً ضد العقل ، وشن " العطار " حملة شعواء على الفلسفة والفلاسفة - كما تقدم القول فى ذلك .

ونتج عن هذا التآلف أن حاول المتصوفة التقريب بين الشريعة والطريقة فى سعيهم إلى الحقيقة حتى لا يتهموا من قبل الفقهاء بخروجهم عن النص .

ولقد اهتم المتصوفة القدامى بالعلاقة بين التصوف والشريعة ؛ أى بين الطريقة والشريعة للوصول إلى الحقيقة ، وقد روى عن الشيخ " أبى سعيد بن أبى الخير " الرواية التالية ، وهى تبين إلى حد كبير نظرتة إلى هذه القضية :

" روى أن الشيخ أبا القاسم القشيري فكر ذات ليلة ، وقال لنفسه : غداً أذهب إلى مجلس الشيخ أبى سعيد ، وأسأله ما الشريعة وما الطريقة ؟

(١) د. عبد الحكيم حسان : التصوف فى الشعر العربى ص ٢٦٢ . طبع مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٤ م .

وأرى بماذا يجيب . وفى اليوم التالى ذهب إلى مجلس الشيوخ وجلس ،
وبدا الشيخ الحديث ، وقبل أن يسأل الأستاذ الإمام سؤاله قال الشيخ :
أيها الرجل الذى تريد أن تسأل عن الشريعة والطريقة ، اعلم أننا جمعنا
العلوم كافة فى هذا البيت :

جاءت رسالة من الحبيب أن أحسن العمل ، وهذه هى الشريعة .

وقدّم الحُبّ من قلبك وتجنب الفضول ، وتلك هى الطريقة .

وقد قال إمام الحرمين أبو المعالى قدس الله روحه العزيز : إن كل
ما أثبتناه فى الكتب ، وصنفناه قد بيّنه سلطان الشريعة والطريقة الشيخ
أبو سعيد قدس الله روحه العزيز فى هذا البيت الواحد " (١) .

أما الشيخ " أبو القاسم القشيري " فإنه يعطى للشريعة والحقيقة
تعريفًا أدق : " الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة شهادة الربوبية ؛
فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مقيدة
بالشريعة فغير محصول ؛ فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة
أنباء عن تصريف الحق ، فالشريعة أن تعبد ، والحقيقة أن تشهد " (٢) .

(١) محمد بن منور بن أبى سعيد ميهن : أسرار التوحيد . باهتمام : دكتور ذبيح الله صفا .
جانب سوم ص ٨٨ . وترجمة النص هنا للدكتورة إسعاد عبد الهادى قنديل فى كتابها :
أسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد ص ١٠٢ الدار المصرية للتأليف والترجمة
١٩٦٦ م . وهذا الكتاب ترجمة للنص الفارسي .

(٢) أبو القاسم عبد الكريم القشيري : ص ٧٢ .

ولقد تناول " الهجویری " أيضاً العلاقة بين الشريعة والحقيقة بما لا يخرج عما سبق : " فالشريعة هي فعل للعبد ، والحقيقة هي حفظ الله وعصمته جل جلاله للعبد ؛ إقامة الشريعة بدون وجود الحقيقة محال ، وإقامة الحقيقة بدون حفظ الشريعة محال . ومثلها كمثل شخص حي بالروح ، وحينما تنفصل عنه الروح ، يصير جيفة ، وتصير الروح ريحاً ؛ فقيمتها في اقترانهما ببعضهما البعض ، فكذلك الشريعة تكون بدون الحقيقة رياء وتكون الحقيقة بدون الشريعة نفاقاً (١) .

ولقد تناول " العطار " العلاقة بين الشريعة والحقيقة أيضاً في منظومته " مصيبت نامہ " بما يشير إلى أن هذه المنظومة تعبر تعبيراً جيداً عن نظرتة لهذه العلاقة :

فعلى الرغم من أن " مصيبت نامہ " تمثل اتجاهات صوفية متعددة فأنا أرى - من بين هذه الاتجاهات التي تشكل النظرية الصوفية العامة فيها - أنها تعبر عن فكرة الطريقة المستندة إلى الشريعة للوصول إلى الحقيقة ؛ أي أن أساس المنظومة التوفيق بين الشريعة والطريقة أو بين التعاليم الإسلامية بمعناها الظاهرية والفهم الخاص الذي ذهب إليه المتصوفة . ومن خلال هذا كله سيستبين لنا إلى أي مدى فهم " العطار " أصول الشريعة الإسلامية .

(١) الهجویری : كشف المحجوب (الترجمة العربية للدكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل) الجزء الثاني ص ٦٢٧ .

من بين حكايات " مصيبت نامہ " المتعددة جاءت الحكاية التالية
التي اتخذها " العطار " تكةاً يبين من خلالها نظرتة إلى الشريعة
والطريقة والحقيقة والعلاقة بينها :

" كان قد أضاع طالب مطلوبه ، فوصل الليل بالنهار في الدنيا
بحثاً عنه " .

" كان يمضى في الدنيا وآله الروح بسبب حزن الروح وخداع العالم " .
" لم يعرف في الطلب قدماً من الرأس ، وقد صنع لنفسه نعلَي حديد " .
" ثم طوى الدنيا مائة مرة حينئذ ، ويا للعجب لقد أبلى نعلَي الحديد " .
" صار نعلاه الحديدان بلا شفقة ذرة ذرة في طريق طويل " .

" على الرغم من أنه دار كثيراً فمن ألمه لم يجد أثراً له من أى طريق " .
" وفي النهاية اعترضته ثلاثة طرق ، على ناصية كل طريق له كتابة
سوداء " .

" كُتب على ناصية الطريق الأول : أيها الغلام إذا نزلت إلى هذا
الطريق المطلق " .

" فالبرغم من أنه طريق صعب وطويل ، فإنه يمكنك أن تعود منه ثانية " .
" وكتب على الطريق الآخر : أيها السليم إذا نزلت إلى هذا
الطريق العظيم " .

" فإما أن تعود منه في النهاية فجأة ، وإما ألا تعود من هذا المكان أبداً " .

" وكان قد كتب على الثالث : أيها الرجل الطاهر ، إذا نزلت إلى طريق الهلاك هذا " .

" فلن تعود منه مرة أخرى مطلقاً حتى الأبد ، ولن يبقى منك علامة ولا خبر " .

" ستمحى وتضيع وتصير هباء ، فأى فإن أكثر منك فى هذا أيضاً .
" قال : حينما لا يكون فى الوصال أمل ، فليس ثمة أمر خالد سوى اليأس " .

" هذا الطريق الثالث هو طريقى الدائم ، قال هذا ومضى فى ذلك الطريق والسلام " .

" الطريق الأول وهو المضى فى الشريعة ، المضى فى العبادة الخالية من الهوى " .

" ثم طريقك الثانى وهو الطريقة ، وإن شئت الثالث فهو الحقيقة " .
" لو مضيت فى الحقيقة ، فستُمحى طالما تتنفس " .

" كل من يخطو فى طريق الحقيقة خطوتين ، يصير فانياً حتى الأبد والسلام " .

" يفنى عن نفسه مطلقاً فى الخطوة الأولى ، ثم يصير فى الأخرى محواً فى الحق " .

”كل من يكون له هناك رائحة ، فإنه لا ينطوي ولو كان كله شعرة واحدة“ (١).

(١) مصيبت نامه ص ١٩٥ - ١٩٦ وأبيات الحكاية :

| | |
|---|---|
| <p>طالبی مطلوب راگم کرده بود ازغم جان و جهان بغریفته پای از سردر طلب نشناخت او بس جهان صد باره جون پیموده کرد ذره ذره گشت در راهی دراز گرچه بسیاری بگشت از درداو عاقبت در پیش او آمد سه راه بر سربك ره نوشته کای غلام گرچه این راهیست دشوار و دراز برره دیگر نبشته کای سلیم یا برائی زین ره آخر ناکیشان برسیم بنبشته بد کای مرد پاك بر نیائی تا ابد هرگز دگر محو گردی کم شوی ناجیزهم گفت چون در وصال او میدنیست این مسیم راهست راه من مدام راه اول در شریعت رفتن است بس دوم راهت طریقت آمدست در حقیقت کر قدم خواهی زدن هر که در راه حقیقت زد دو گام گام اول را زخورد مطلق شود هر کرا زانجا بایگه بوئی بود</p> | <p>روز و شب سردر جهان آورده بود در جهان میرفت جانی شیفته خویش را نعلین آهن ساخت او ای عجب نعلین آهن سوده کرد آهن نعلین اوبی دلنواز هم نیافت از هیچ راهی گرداو بر سر هر راه او خطی سیاه گرفرو آئی بدین ره تو تمام هم بر آئی عاقبت زین راه باز گرفرو آئی بدین راه عظیم یا زین جابر نیائی جاودان گرفرو آئی بدین راه هلاك نه نشان از تو بماند نه خبر زین چه فانی تربود آن نیزهم کار جز نومیدی جاوید نیست این بگفت و شد دراو ره والسلام در عبادت بی طبیعت رفتن است ورسیم خواهی حقیقت آمدست محو گردی تا که دم خواهی زدن تا ابد نابود گردد والسلام بس بدیگر گام محو حق شود در نجنبند گر همه موئی بود</p> |
|---|---|

(١) الشريعة فى مصيبت نامہ :

وهى الطريق الأول الصعب الطويل نوال النهاية .

لا أشط عن جادة الصواب إذا قلتُ إن " العطار " كان قريباً جداً من الشريعة فى تصوفه ، بمعنى أن سالك الطريقة فى " مصيبت نامہ " مزود بأسس الشريعة . وربما عاد ذلك إلى ثقافة " العطار " العربية والإسلامية وحفظه للقرآن والأحاديث فى المدرسة النظامية فى " نيسابور " بلده ، والتي كان يقوم بالتدريس فيها أئمة الفقه والدين الذين اهتموا بتعليم الطلاب العلوم النقلية ، وحالوا بينهم وبين العلوم العقلية ، فانعكس هذا على تلميذهم " العطار " حين شب عن الطوق وصار شاعراً صوفياً ؛ ففي " مصيبت نامہ " نلاحظ :

(أ) هجوم عاتياً منه على الفلسفة والفلاسفة معتبراً الفلسفة علماً معطلاً لا يأتى منها سوى اللجاج والجدل والسفسطة ، وتتعارض مع الشرع (١) .

(ب) حدد " العطار " العلوم التى ينبغى أن تحظى بالاهتمام والعناية ، ويلاحظ أنها علوم دينية فقهية بحتة :

" علوم الدين هى الفقه والتفسير والحديث ، ويخبث كل من يقرأ غير ذلك " .

(١) انظر مصيبت نامہ ص ٥٥ ، وسبق أن تحدثت عن ذلك مع الاستشهاد بأبيات من المنظومة .

” ورجل الدين هو الصوفى والمقرئ والفقيه ، وإذا لم تقرأ ذلك فإنى أدعوك سفيهاً ” (١) .

(ج) بين ” العطار ” طبيعة العلاقة بين الله تعالى والإنسان ، وتمثل ذلك فى تكريم الحق للإنسان ؛ إذ خلقه فى أحسن تقويم ، وأمر الملائكة بالسجود لأدم ، وأن الإنسان هو المقصود من خلق الكون - وسيأتى تفصيل لذلك فى موضعه .

(د) تحدث ” العطار ” عن صفات الحق سبحانه مثل قدرته ووحدانيته وأنه الأول والآخر والظاهر والباطن ، وأنه خالق الوجود والعلة الفاعلة والمحرك الأول للوجود (٢) .

ولقد اهتم الباحثون فى التصوف بتبيان الأسس الفكرية للشريعة الإسلامية فى التصوف ، ومحاولة للتقريب بينهما فسروا الآيات القرآنية تفسيرات خاصة ، وكذا الأحاديث النبوية والقدسية ، ولعل أبرز هذه الأسس الفكرية تلك التى بينها ” أربرى ” Arberry فى كتابه ” التصوف ” ” Sufism ” (٣) معتمداً على كتب الصوفية القديمة ،

(١) مصيبت نامه ص ٥٤ والبيتان:

| | |
|--------------------------------|-------------------------------|
| علم دين فقه است و تفسير و حديث | هر كه خواند غير اين كردد خبيث |
| مرددين صوفيست و مقرئ و فقيه | كرنه اين خوانى منت خوانم سفيه |

(٢) السابق ص ١ وما بعدها .

(٣) Arberry : Sufism P. R. London, 1950,p,13. (٢)

وهى - أى الأسس - : التوحيد ونفى الشرك ، ويقصد بذلك العلاقة بين الرب والعبد كما جاء فى القرآن الكريم ، السنة ويقصد بها قراءة الحديث النبوى ، القوة وهو الدور الذى كان أساساً فى تكوين الطريقة فى الأصل ويقصد به الرسول والصحابة والصوفية .

ولقد تناول " العطار " فى " مصيبت نامه " هذه الأسس تناولاً موضوعياً جيداً دون تحديد أو تقسيم ، بل هى متناثرة بين ثنايا المنظومة مدعمة كل فكرة يرمى إليها ، وكان استنباطها منها قائماً على جهدى الشخصى فقط :

أولاً : القرآن والاستشهاد بآياته فى مصيبت نامه

تمتلى " مصيبت نامه " بالاستشهادات القرآنية ، ولا يكاد يخلو منها موضع. ولقد اتخذت هذه الاستشهادات عدة طرق فى المنظومة ؛ فتارة يمزج " العطار " أبياتها بألفاظ تشير إلى آية قرآنية أو يمزجها بمعنى متخذ من آية ، وتارة يذكر الآية نفسها وبنصها - وتقدم تفصيل ذلك .

و" للعطار " فى هذه الآيات القرآنية - وهذا هو الأهم - تفسيرات عدة ، منها ما هو ظاهرى ، ومنها ما هو باطنى صوفى ، ومنها ما يبين وجهة نظره. ويلاحظ أن التفسيرات الصوفية للقرآن الكريم قد كثرت فى هذه الفترة التى عاش فيها " العطار " امتداداً لظهورها فى الفترات السابقة له ،

وكان لعلماء هذا العصر وجهات نظر معينة في القضايا التي يشملها القرآن (١) .

(أ) التفسير الظاهري :

وأعنى به استشهاد "الطار" بالآيات القرآنية طبقاً لمعناها الظاهري كما يفهمه غير الصوفية من الفقهاء مثلاً دون تأويل ، وهذه الاستشهادات كثيرة جداً في المنظومة ، وأكتفى منها بمثال أو اثنين فقط :

١ - "أنت مركز الدنيا والدين المطلق ، وبدء العالم وصفى الحق" (٢) .

فكلمة " صفى الحق " إشارة إلى قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ (٣) . فمضمون البيت

(١) يمكن الرجوع في ذلك إلى ما كتبه كل من : ذبيح الله صفا في تاريخ ادبيات ج ٢ ص ٢٥٤ . السراج الطوسي في اللمع . تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي . ص ١١٦ دار الكتب الحديثة بمصر ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م . د. محمد مصطفى حلمي . في الحياة الروحية في الإسلام ص ٢٦ وما بعدها ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ م ، وقد ذكر أمثلة لهذه التفسيرات .

(٢) مصيبت نامہ ص ٢٦٢ والبيت :

مركز دنیا ودين مطلق تونى نقطہ عالم صفى حق تونى

(٣) سورة آل عمران : آية (٣٣) .

الذى يتحدث "الطار" فيه عن " آدم عليه السلام لا يختلف عن معنى الآية الكريمة .

٢ - وقوله :

" حينما غبت عن نفسك بسبب كأس " الاصطناع " استمعت
روحك لكلام الحق " (١) . فكلمة " اصطناع " إشارة إلى قوله تعالى
﴿ وَأَصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ﴾ (٢) وهى خطاب موجه من الحق سبحانه
" لموسى " عليه السلام .

(ب) التفسير الباطنى الصوفى :

١ - يقول " الطار " :

" لا جرم إن رأى السمك (الأرض) والقمر (السماء) فقد رأى
كلا العالمين " ثم وجه الله (٣) .

(١) مصيبت نامه ص ٢٨٥ والبيت :

چون شدى بيخود زكاس اصطناع كردجان تو كلام حق سماع

(٢) سورة طه : آية (٤١)

(٣) مصيبت نامه ١٣٥ والبيت :

لا جرم گرماهى وگرماء ديد هر دو عالم ثم وجه الله ديد

فجملته " ثُمَّ وَجَّهَ اللَّهُ تَعَالَى " إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ
وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ (١) .

فالبیت تصور بوضوح فكرة " وحدة الشهود " التي تُعبّر عنها " مصيبت نامه " أيضاً - وسيأتى تفصيل ذلك - ويقول " محمد مصطفى حلمي " : " إن الصوفية يتخذون منه - أى من هذا النص القرآنى " فأينما تولوا فثم وجه الله " دعامة يقيمون عليها مذاهبهم فى وحدة الوجود ووحدة الشهود وتجلى الله فى مخلوقاته " (٢) .

٢ - يعد المتصوفة قوله تعالى " قاب قوسين " (٣) مرحلة الفناء ، وهذا ما اعتنقه " العطار " أيضاً ، وفسر هذه الآية تفسيراً صوفياً يتمشى مع فكرة الفناء ، فيصور - فى حديثه عن المعراج - وصول الرسول إلى مرحلة " قاب قوسين " بالوصول إلى مرحلة الفناء الكامل فى الحق فمحيت - عندها - " ميم " " أحمد " وصار " أحد " وما وصول " المصطفى " ﷺ إلى هذه المكانة إلا بسبب صدقه وطلبه :

" تلاقى قوسا " قاب قوسين " يا للعجب معاً بسبب صدقه وطلبه " (٤) .

(١) سورة البقرة آية (١١٥) .

(٢) د . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية فى الإسلام ص ٢٨ .

(٣) سورة النجم آية (٩) والآية " فكان قاب قوسين أو أدنى " .

(٤) مصيبت نامه ص ٢٦ والبيت :

دو کمان قاب قوسین اى عجب درهم افکندند از صدق و طلب

٢ - ولقد عرف الصوفية قوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾ (١) بآية العهد والميثاق الذى يترتب عليه الثواب والعقاب ، وفسروها تفسيراً صوفياً بينوا فيه العلاقة بين الخالق والمخلوق،

وهذا عين ما اعتنقه " العطار " ؛ فالسالك حين وصل إلى الحق بقى متحيراً من هول ما رأى ، ووجد أنه حصل على هذا الطلب فى نفسه ، وأنه أسمى الكائنات لوصوله إلى مرتبة حباه الحق تعالى بها دون سائر المخلوقات كافة ، وصار مكرماً معزّزاً من قبل الحق سبحانه المبدأ والمنتهى ، خاطب الروح :

" قال : أيتها الروح مادمت كل موجود ، فقد قلت نفسك (بلى) وسمعت (أَلَسْتُ) " (٢) .

٤ - ومن الأفكار الصوفية التى تحدث عنها " العطار " أن الحق سبحانه معنى كل شئ فى الوجود الظاهر والباطن ، فهاء (هو) باطن الوجود وواو (هو) ظاهره ومن ثم فالحق هو الظاهر والباطن والأول

(١) سورة الأعراف : آية (١٧٢) .

(٢) مصيبت نامه ص ٢٥٧ والبيت :

خود بلى كفتى وبشنودى الست

گفت اى جان چون تو بردى هر چه هست

والآخر ، طبقا لقوله تعالى ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (١) . وذلك في قوله : " كانت الهاء من الباطن والواو من الظاهر ، فكان معنى هو الأول والآخر " (٢) . وهذه الآية يستدل بها أيضا على " وحدة الشهود " ، ويذكر " عزام " أن هذه الآية تقرب في الاستشهاد بها من وحدة الوجود (٣) .

هـ - فسر " العطار " قوله تعالى ﴿ إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ ﴾ (٧١) فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ ﴿ (٤) . تفسيرا صوفيا ؛ لأن السلاسل في النار - كما يفهم من الآية - تكون لسجر الكافرين ، بينما " العطار " قد استخدمها في البيتين الآتين استخداما صوفيا ؛ إذ جعلها لائقة بأعناق الوالهيين العاشقين ، وذلك بعد أن جعل نار العشق هي السلاسل نفسها :

" حينما اشتعلت نار عشقك ، صنعتها للمجانين سلسلة " .

" رغم أن السلاسل خصصت للأعناق ، فإنها لائقة بجيد العشاق " (٥) .

(١) سورة الحديد : آية (٣) .

(٢) مصيبت نامه ص ١٢ والبيت :

هـ از باطن واو از ظاهر بود معنى هو اول وآخر بود

(٣) د . عزام : التصوف وفريد الدين ص ٧٧ .

(٤) سورة غافر : آية (٧١ ، ٧٢) .

(٥) مصيبت نامه ص ١٤٠ والبيتان :

| | |
|-------------------------|-----------------------------|
| ساختی دیوانگان را سلسله | آتش عشق تو شد چون مشعله |
| لیک لایق کردن عشاق راست | آن سلاسل کرجه هم أعناق راست |

(ج) التفسير الموجه لوجهة نظره :

١ - تقدم القول بأن " العطار " يدعو سالكه إلى أن يكون مثل الطين ساكناً ثابتاً ومثل النار محترقاً منصهراً ؛ فإذا لم يفن ظلُّ على أصله وإن فنى صار محترقاً بنار العشق . ولقد أخذ " العطار " الشطر الأول من فكرته من قوله تعالى ﴿ فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنِ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ ﴾ (١).

ليُعبّر به عن وجهة نظره الخاصة لفكرة السلوك :

" أنت مثل الطين اللازب وقت العمل ، لا جرم أن يكون لك تعلق بلا حصر " (٢).

٢ - يقول " العطار " :

" قال : يامن ذاتك أساس للفطرة ، كلا العالمين مليئان بالاضطراب من ذراتك " (٣).

(١) سورة الصافات : آية (١١) .

(٢) مصيبت نامه ص ١٠ والبيت :

لا جرم آویز داری بی شمار

تو چو طین لازبی در وقت کار

(٣) مصيبت نامه ص ٢٦١ والبيت :

دو جهان برشور از ذرات تو

گفت ای بنیاد فطرت ذات تو

اعتمد " العطار في هذا البيت على قوله تعالى ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (١) على إثبات فكرة ينشدها ، وهي " الثناء على سيدنا " آدم " عليه السلام واعتبار ذاته أساس الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، في حين أن الخطاب في الآية موجه إلى سيدنا محمد ﷺ .

ويلاحظ أن " العطار " قد أغرب في بعض الأحايين فوجه الآيات غير وجهتها بما لا يتفق مع نوعيات تفسيره الثلاث السابقة الذكر ؛ فعلى سبيل المثال عدّ " العطار " قوله تعالى ﴿ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴾ (٢) التي نزلت في شأن سيدنا " محمد " ﷺ ، عدّها في شأن " إدريس " عليه السلام :

" وصار بعد ذلك للتدريس متصديراً ، وقال درس " ما أوحى " إلى إدريس (٣) .

وقوله تعالى ﴿ فَإِذَا سُوِّيَتْهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ (٤) .

(١) سورة الروم : آية (٢٠) .

(٢) سور النجم : آية (١٠) .

(٣) مصيبت نامه ص ٢٤ والبيت :

درس ما أوحى بكفت ادريس را

بعد ازان در صدر شد تدريس را

(٤) سور الحجر : آية (٢٩)

التي يقصد بها تكريم الإنسان من قبل الحق وتعظيمه ، أغرب " العطار " في أمر النفخة ؛ إذ عدها نفخة إسرافيل في صورته :

"الصور هو نفخة نور وحيدة منك ؛ لأنه من "نفخت فيه من روحى" (١).

وفي حديث " العطار " عن الجبل يتصور أن " قاف " في قوله تعالى ﴿ ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ ﴾ (٢) وهى حرف من الحروف التى افتتحت بها بعض السور القرآنية ، واختلف المفسرون فى شأنها - أقول - تصور أن قاف هذه الآية قصد بها جبل قاف أو أن هذا الجبل عُرف بهذا الاسم نسبة إلى حرف القاف المذكور فى تلك الآية فيقول مخاطباً الجبل :

" يكون لك جبل الرحمة فى كل الدنيا ، ويكون لك " قاف والقرآن " مليئاً بالمعنى " (٣) .

ثانياً : الأحاديث والاستشهاد بها فى مصيبت نامه

لقد تناول "العطار" شخصية الرسول ﷺ (فى " مصيبت نامه " تناولاً صوفياً بحثاً :

(١) مصيبت نامه ص ٧٤ والبيت :

صور اينست از توتنها نفخ نور
کز نفخت فيه من روح يست صور

(٢) سورة ق : آية (١).

(٣) مصيبت نامه ص ١٩٢ والبيت :

كوه رحمت در همه دنيا تراست
قاف والقرآن پر معنى تراست

(أ) عده أنموذجاً للفناء الكامل للإنسان فى الحق ، فالرسول ﷺ أول من وصل إلى مرتبة " قاب قوسين " ، وعندها محيت ميم " أحمد " وبقي " أحد " .

(ب) عده أنموذجاً للإنسان الكامل ؛ فهو النور المجرد الذى يسبق الوجود ، وأصل الروح حسب تصور " العطار " الصوفى لخلق العالم وكيفيته ، وهو أول خلق العالم والصادر الأول والنور الأزلى القديم حسب تصور " العطار " أيضاً له فى فكرة النور المحمدى ، أو الحقيقة المحمدية . وسيأتى تفصيل لذلك فى موضعه .

(ج) هو المقصود من خلق العالم ، والدليل أن اسمه (محمد) يحتوى على ميمى العالمين (عالم) الدنيا و (عالم) الآخرة ، ولقد اعتمد " العطار " فى تأييد هذه الأفكار على بعض الأحاديث النبوية التى اتخذت عنده وعند سابقيه من المتصوفة طابعاً صوفياً ، فمثلاً حديث " أبيت عند ربى يطعمنى ويسقبنى " (١) فى قوله :

" إذا لم تجد حتى الأبد رائحة الطعام ، فيكفى قوت " يطعمنى ويسقبنى " (٢) يعد من المستنبطات . كما يسميها صاحب اللمع .

(١) رواه مسلم . شرح النووى ص ١٥٦ ج ٢ طبعة الشعب بصيغة أخرى : أبيت يطعمنى ربى ويسقبنى .

(٢) مصيبت نامہ ص ٢٨ والبيت :

گرنیابی تا ابد بوی طعام قوت يطعمنى ويسقبنى تمام

أو الصفات الخاصة التي يسندها الصوفية إلى الرسول ﷺ ويقول صاحب اللمع : "وقد اعتمدوا على أحاديث نبوية أسندوها إلى الرسول لبيان هذه الصفات الخاصة " ، ويقول في باب في مستنبطاتهم في خصوصية النبي ﷺ وفضله على إخوانه عليهم السلام من الأخبار المروية عن الرسول ﷺ : ومنها الحديث السابق ، ويعدونه دلالة على علو مرتبة الرسول وما خصه الله به من العلم لم يخبر عنه ولم يصفه " (١)

والحديث " أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم " (٢) في قوله : " ولأن الصحابة كلهم نجباء ، فإنهم قد صاروا في الهداية كالنجوم " (٣) .

وقد أخذ عنده وجهة صوفية يقول " صاحب اللمع " عنه ، وقد ذكر الله تعالى القسم بالنجوم من الكواكب ، والنجوم ما يهتدى به في البر والبحر لكبره وكثرة ضوئه - كذا - ونوره ؛ لذلك شبههم بالنجوم ، ولم يشبههم بالكواكب ؛ لأن الكواكب هي الصغار التي لا يهتدى بها ،

(١) السراج الطوسي ص ١٦٦ .

(٢) رواه البيهقي وأسنده الديلمي عن ابن عباس بلفظ أصحابي بمنزلة النجوم في السماء بأيهم اقتديتم اهتديتم . (إسماعيل العجلوني : كشف الخفاء ١/١٤٧) .

(٣) مصيبت نامه ص ٣٨ والبيت :

چون صحابه يك بيك آزادانند در هدايت چون نجوم افناده اند

ثم دل على الاهتداء بالاعتداء بهم ولم يخص الاعتداء ، يعنى دون الآخرة
فعلمنا أن الاهتداء بهم فى الاعتداء (بهم) فى جميع معانيهم الظاهرة
والباطنة " (١) .

وحديث " قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن " (٢) الذى
عده "الإمام الغزالي" كناية عن القدرة (٣) يستخدمه " العطار " فى هذا
المعنى نفسه:

" إن قلبك أيضاً بين إصبعين من أصابع قدرته ، وروحك الطاهرة
طائر الحضرة الخاص " (٤) .

والحديث عند " العطار " يأخذ درجة أقل فى الاستشهاد بالنسبة
إلى الآيات القرآنية التى استشهد بها . والحقيقة أن " العطار " لم يكن
ليراعى الدقة فى اختيار الأحاديث ، فمنها ما هو ضعيف مثل أحاديث :
لولاك .. لولاك ما خلقت الأفلاك ، كنت كنزاً مدفوناً ... إلخ ، خير الأمور

(١) السراج الطوسى ص ١٦٦ .

(٢) روى الحاكم وصححه عن جابر أن رسول الله ﷺ قال : يامقلب القلوب ثبت قلبى
على دينك . قالوا : وتخاف يا رسول الله ؟ قال : ويؤمننى والقلب بين إصبعين من أصابع
الرحمن يقلبه كيف يشاء . (العجلونى : كشف الخفاء ٥٤٥ - ٥٤٦ / ٢) .

(٣) الغزالي : الإحياء ١/١٧٦ .

(٤) مصيبت نامه ص ٢٦٢ والبيت :

هم دلت را اصبعين قد رست جان پاکت مرغ خاص حضر تست

الوسط وتقدم ذكر ذلك . ومنها ما لم يرد إلا لدى الشيعة فقط : أنا مدينة العلم وعلى بابها ، ومثل : لا فتى إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار .

ثالثاً : القدوة فى مصيبت نامه

أبدى " العطار " اهتماماً كبيراً بالقدوة فى " مصيبت نامه " من خلال تناوله للشيخ المرشد القدوة الذى يعاوده السالك مستشيراً ومستنصحاً وأيضاً من خلال حديثه عن الرسول والأنبياء والصحابة وعدد من أئمة الإسلام وكبار الصوفية :

(أ) أما عن الشيخ المرشد فسيأتى حديث مفصل عنه ، أما الرسول فتقدم الحديث عنه بما يكفى .

(ب) عدُّ " العطار " الأنبياء قدوة أيضاً " فآدم " قدوة فى العبودية ، و " نوح " قدوة فى تحمل الآلام و " إبراهيم " فى الخلعة والتسليم ، و " موسى " فى العشق وعالمه و " داود " فى المودة والإخلاص ، و " عيسى " فى الطهر والطهارة ، و " محمد " فى الفقر والمسكنة .

(ج) الصحابة أو بمعنى أدق الخلفاء الأربعة ، عدُّهم " العطار " قدوة أيضاً ، وصرح بذلك فى بيت ذكرته مراراً وتكراراً يعتمد فيه على الحديث النبوى " أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم " :

چون صحابه يك بىك آزاده اند در هدايت چون نجوم افتاده اند

ولقد اتخذ "الطار" من صفات هؤلاء الخلفاء الأربعة ما يعد قدوة حسب ما ذكرته الكتب الدينية والروايات المذهبية عنهم : " فأنبو بكر " ^{فُؤَيْسٌ} قدوة فى الصلح والتضحية بالمال والنفس فى سبيل الله والحزم فى حروبه مثل حرب الردة :

" ضحى بالمال تارة وبالروح تارة ، وتلاءم مع الرسول ومع الإله " (١).

" الفتنة التى قد استيقظت بعد نوم النبى ، أعمل نفسه فيها وحيداً " (٢).

و" عمر " قدوة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وكذلك فى عدله ورعايته للخلق حتى لم يكن لينام الليل . وقد خلع " الطار " على " عمر " ^{فُؤَيْسٌ} صفة صوفية تتمثل فى فراسته كما حدث فى قصة " يا سارية الجبل الجبل " (٣) :

" حينما كان لسانه وعينه على هذه الشاكلة ، فإن قصة " يا سارية " تكون يسيرة " (٤) .

(١) مصيبت نامه ص ٣٠ والبيت :

گاه مال و گاه جان ميباخت او بارسول و باخدا ميساخت او

(٢) السابق ص ٣١ والبيت :

فتنه كز خواب نبى بیدارشد او بتنبایی خود در كارشد

(٣) انظر القصة فى اللمع للطوسى ص ١٧٣ وماكتب فيه أيضا عن " عمر " . ولقد رواها صاحب كشف الخفاء أيضا عن " عمر " ٥٣٢ - ٥٣٣ / ٢٠

(٤) مصيبت نامه ص ٣٢ والبيت :

چون زفان و ديدۀ زين سان بود قصۀ ياساريه آسان بود

و "عثمان" ضیقت قدوة فی الحیاء والحلم وطهارة الروح والسخاء
والوفاء للدين :

" كان بحر الحیاء وجبل الحلم ، روحه الطاهرة غارقة فی بحر العلم " .
" ليس له مساو فی العالم فی السخاء ، وليس له نظیر أيضاً فی
الوفاء للدين " (١) .

وقدوة أيضاً فی عشقه للقرآن ومواصلته اللیل بالنهار فی قراءته
حتى سال دمه الطاهر علیه وقت استشهاده .

و " علی " ضیقت قدوة فی الشجاعة والعلم :

" كان أمير النحل بسبب یده وروحه ، ذلك لأن علمه الشهد وسيفه
الزنبار " (٢) .

واعتمد " العطار " فی حديثه عن " علی " ضیقت علی بعض الأحاديث
الضعيفة ، والتي يحلو للشيعة ترديدھا دائماً حوله بشغف شديد دون أن
يبدلوا أدنى محاولة أو مجهود لتبيان مدى صحة نسبتھا إلى الرسول

(١) السابق ص ٣٣ والبيتان :

| | |
|---------------------------|---------------------------|
| بود در یای حیا و کوه حلم | جان پاکش غرقه دریای علم |
| در سخا همتاش در عالم نبود | در وفای دین نظیرش هم نبود |

(٢) مصیبت نامه ص ٣٤ والبيت :

| | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| میر نحل از دست و جان خویش بود | زانکه علمش نوش و تیغش نیش بود |
|-------------------------------|-------------------------------|

مثل : أنا مدينة العلم وعلى بابها ؛ فقد قال عنه " الدار قطنى " فى " العلل " هذا حديث مضطرب ، وقال " الترمذى " منكر ، وقال " يحيى بن معين " كذب لا أصل له . وقال " البخارى " ليس له وجه صحيح " (١) .

ومثل : لا فتى إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار . قال فى المقاصد الحسنة هو فى أثر رواه عن الحسن بن عرفة فى جزئه الشهير عن محمد بن على الباقر أنه قال نادى ملك من السماء يوم بدر يقال له الرضوان لا سيف ... وذكره " (٢) ومثل : بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله فزت ورب الكعبة . ولم أجد لهذا الذى يقال عنه حديث تخريجاً . وإن كان " العطار " قد اعتمد فى حديثه عن " على " عليه السلام - وسط هذه الأحاديث الضعيفة - على حديثين صحيحين هما : على منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لانبى بعدى ؛ فقد رواه أحمد والشيخان والترمذى وابن ماجه عن سعد بن أبى وقاص " بلفظ يا على أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى " (٣) ، والثانى : " من تكون مولاه فعلى "

(١) العجلونى : كشف الخفاء ١/٢٣٥ .

(٢) السابق ٢/٥٠٦ .

(٣) السابق ٢/٥٢٤ .

مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه " ، فقد رواه الطبراني والضياء
في المختارة عن زيد بن أرقم وثلاثين من الصحابة ؛ فالحديث (١)
" متواتر " (٢).

ومعنى هذا كله أن " العطار " لم يكن ليتحرى الدقة في اختيار
الأحاديث أو يبين مدى صحة نسبتها . و " العطار " معروف بتسننه أي
باعتناقه لمذهب السنة ، وربما دفعه إلى الاستشهاد بمثل هذه الأحاديث
واحد من اثنين : إما أنه لم يكن ليتحرى الدقة في اختيار الأحاديث
الصحيحة ، وإما لأن هذه الأحاديث قد استشرت في عصره المليء
بالشيعة والمتشيعين من أبناء جنسه فصارت بمثابة ثقافة عصرية ،
أضف إلى هذا أن " العطار " قد عُرف بعدم تعصبه وذمه لهذا التعصب
في أشعاره ، فما ضرَّ لو مدح " عليا " بما يمدحه به محبوه من الشيعة
مثما يمدح الخلفاء الثلاثة بما يحب ويحب أهل السنة .

(١) السابق ٢/٣٧٩ . وهكذا يطلق المؤلف على هذا الحديث وصف متواتر ، ولست أدري إن
كان هذا الحديث متواتراً عند غيره من المحدثين والمؤلفين أولاً ؛ لأن هذا قول لم أعرفه
إلا عن طريقه .

(٢) استشهد " العطار " بهذه الأحاديث في أشعاره واستخرجها منها محقق المنظومة "
دكتور نوراني وصال " في هوامش ص ٢٥ من المنظومة دون أدنى إشارة منه إلى
صحتها أو ضعفها بما يوحى باقتناعه بصحتها وربما لأنها تدور كلها حول سيدنا "
علي " رضي الله عنه والمحقق شيعي المذهب يثق - كما يثق الشيعة - في كل ما ينسب إلى
الرسول من أقوال عن " علي " رضي الله عنه .

(د) بعض الشخصيات الإسلامية والصوفية عدّها " العطار " قدوة أيضاً فينقل كثيراً من القصص التي جعل هذه الشخصيات أبطالاً لها قاصداً الحث على اتخاذ القدوة من سيرهم ومجاهداتهم أمثال : " الحسن والحسين " ابني " علي " رضي الله عنهم أجمعين ، وهما قدوتان في الاستشهاد في سبيل الله ، وفاطمة الزهراء ، والإمام الشافعي ، والسيدة خديجة زوج الرسول ، ورابعة العدوية ، وأبو يزيد البسطامي ، وإبراهيم بن أدهم ، وركن الدين أكاف ، والشيخ أبو سعيد ابن أبي الخير ، وأبو علي الطوسي ، والشبلي ، والجنيد ، وذى النون ... إلخ .

إذن نخلص مما مضى أن " العطار " يقترب من الشرع بشدة ، ولم ينفصل عنه في تصوفه ، وبهذه الأسس الثلاثة : القرآن ، السنة ، القدوة ، يستطيع السالك أن يتزود للطريق ولا ييألى بعوائقه ، ويستطيع أن يبدأ سيره وسلوكه فيه صوب الحقيقة ، ويكون " العطار " قد اقترب بشدة من الرأي القائل " إن الشريعة هي طريقة الرشاد للمرء إلى الطريقة التي يجب السير فيها واحتمال كل المصاعب والمشاق في سبيلها حتى ينال السالك نصيبه في الوصول إلى الحقيقة " (١).

(١) قاسم غنى : تاريخ التصوف في الإسلام (الترجمة العربية) ص ٢٥١.

٢ - الطريقة فى مصيبت نامہ :

وهى الطريق الثانى العظيم ونهايته غير معلومة " ينبغى مراعاة مراحل ثلاث فى باب التصوف والعرفان وهى : الشريعة والطريقة والحقيقة ؛ فالشريعة دليل الطريق ، وهى عبارة عن أحكام يهتدى الإنسان بمراعاتها إلى الصراط المستقيم . وتجعله مستعداً لحصول اللطائف الروحانية والباطنية . وبمجرد أن يحصل له هذا الاستعداد ويدرك الطالب مراده يعتبر من أتباع الطريقة . ومعنى ذلك أن فائدة الشريعة هى الإرشاد فحسب ، ولكن السير نحو الكمال هو من أعمال الطريقة ؛ أى الغاية من ذلك هو الوصول إلى الحقيقة " (١).

وطبقاً لهذا رأى فإننى أرى أن " مصيبت نامہ " ، وهى تعبر عن اتجاهات صوفية متعددة ، فإنها برمتها - مع التأكيد على هذه الكلمة - تمثل الطريقة أى المرحلة الثانية من مراحل التصوف السابقة الذكر ، بمعنى أنها تمثل الطريق الصوفى للوصول إلى الحقيقة مع تزود سالكها بأسس الشرع باعتبار أن سيرها أو بمعنى أدق باعتبار أن سير سالكها يكون نحو الكمال ، وهو الغاية والمقصد . " فهدف التصوف هو الوصول إلى الحق ، أو المطلق والاتحاد به ، ولا يصل الصوفى إلى هذا الهدف إلا بمجهود شاق طويل ،

(١) قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام (الترجمة العربية) ص ٢٢٨ . هامش (١).

يرتكز على إماتة الرغبات وكسر شره النفس وألوان من الرياضة رسمها الصوفية ونظموها وسموها " طريقاً " (١).

والطريقة فى " مصيبت نامه " للوصول إلى الحقيقة طريق شاق طويل ، وهو طريق قلبى ، ويطلق عليه " العطار " اسم الفكر القلبى لا الفكر العقلى وسالك هذا الطريق يطلق عليه اسم (سالك فكرت) . ويبين " العطار " - بما يدل على عدم انفصاله عن الشريعة فى تصوفه - أنه فكر قائم على الذكر ، أى قائم على الإيمان ؛ وكأنه يربط بين الشريعة والطريقة قبل سلوك السالك وسيره صوب الحقيقة. ولقد بين بعض الباحثين أهمية ارتباط القلب - الذى يسميه العطار الفكر القلبى - . بالذكر ، فيلمس الأستاذ الدكتور "عبد الحكيم حسان " هذا الارتباط بحساسية فائقة فى قوله : " والقلب أداة الذكر أساساً عند الصوفية ؛ فهو الذى يستحضر اللفظ أولاً ، ثم يتصور معناه ثانياً ، ثم يحاول أن يدرك ما صدق عليه اللفظ بما يناسبه من درجات الإدراك، وما اللسان إلا مظهر خارجى لذكر القلب " (٢) ، وكذا الدكتور " عبد الوهاب عزام " فى قوله مبيناً أهمية ارتباط الفكر بالذكر فى السلوك : " وأجدى الأمور على السالك الصمت والفكر والذكر " (٣) ، وهو ارتباط جد خطير يستلزم

(١) د . عبد الحكيم حسان ، ص ٢٠ .

(٢) السابق ، ص ١٨١ .

(٣) د . عزام : التصوف وفريد الدين ، ص ٩٩ .

انتباه السالك تماماً وعدم حيده لحظة واحدة عن الحق سبحانه ، وفي ذلك يقول " الجنيد " : " لو أقبل صادق على الله ألف ألف سنة ، ثم أعرض عنه لحظة كان ما فاته أكثر مما ناله " (١).

والمنظومة مليئة بالحكايات التي تدور حول هذا المعنى ، وقد جعل " العطار " " مجنون بنى عامر " بطلاً لها ؛ فتارة يصوره وقد دعاه أحد الملوك وعرض عليه بعض الحسناوات عوضاً عن " ليلي " ، ولكن " المجنون " أبى أن ينظر إلى أى منهن قط ولو نظرة واحدة (٢). بما يشير إلى أن العاشق لا ينظر إلى ما سوى معشوقه ، وتارة أخرى يصور " العطار " " المجنون " الذى ما انفك يذكر " ليلي " ويردد اسمها فى كل وقت ولا يذكر غير اسمها ، بل ويسمى كل شىء باسمها (٣)، بما يشير إلى المضمون نفسه .

والطريق عند " العطار " فى " مصيبت نامه " نوعان : طريق تشتت وضياح ويمثله سفر السالك فى الآفاق ، وطريق هداية ورشاد ووصول ويمثله سفر السالك فى نفسه متخطياً المنازل الخمسة ، وتقدم تفصيل ذلك .

والطريق عند " العطار " فى " مصيبت نامه " أسس يتحلى بها السالك فى سفره نكتفى بإجمالها ، وسيأتى تفصيل لها :

(١) نقلاً عن السابق والصفحة نفسها .

(٢) ارجع إلى الحكاية التى وردت فى هذا الشأن فى مصيبت نامه ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

(٣) أيضاً السابق ص ٦٩ - ٧٠ .

(أ) التزود بالشرع والتحلى بالشرعية قبل بدء السير.

(ب) تطهر السالك من وجوده المادى وتنقية نفسه منه .

(ج) السعى دونما إملال أو نكوص .

(د) معرفة النفس جيداً فهى الطريق لمعرفة الحق .

(هـ) وجود الشيخ المرشد للسالك هادياً ناصحاً مبيئاً له كيفية

السلوك بسبب وعورة الطريق وصعوبته .

والطريق عند المتصوفة درجات ومراحل تسمى مقامات يقطعها السالك فى سفره صوب الحقيقة وما يتعرض له السالك فى هذا الاجتياز يسمى أحوالاً " يسلك المريد الطريق الصوفى إلى غايته منذ انخراطه فى زمرة أهل هذا الطريق ، وسلوكه هذا يسمى سفرأ ، وهو يجتاز الطريق مرحلة بعد أخرى ، وهذه المراحل التى قسم إليها الطريق الصوفى تسمى مقامات والمريد فى اجتيازه هذه المقامات تعرض له أحوال مختلفة من سرور إلى حزن ومن فتور إلى نشاط " (١) ، ولقد اختلف المتصوفة قبل "الطار" فى تعريف المقامات والأحوال وأنواعها وعددها وأسمائها ؛ لأن الطريق ذوق قبل كل شىء وما اختلفاهم إلا بسبب اختلاف مذاهبهم الصوفية - وليس هذا الموضع موضع تفصيل ذلك بل الفصل التالى - ولذلك أكتفى هنا بالإشارة إلى أن "الطار" اعتبر الطريق - أيضاً -

(١) د . عبد الحكيم حسان ، ص ٦٣ .

مراحل ودرجات يلزم السالك تخطيها يمثل كل مرحلة كائن من الكائنات وعددها أربعون ، وأطلق " العطار " على مظاهر هذه الكائنات اسم " مقام " دون أن يضع للمقام تعريفاً محدداً مع إغفال منه لاسم الأحوال ، واكتفى بأن أطلق اسم " مقام " على مظاهر هذه الكائنات الأربعين ، وهى تقابل فى مفهومها مقامات الصوفية وأحوالهم ، بل وما يُعد من معاملاتهم ومنازلهم ، وسيأتى تفصيل لذلك فى الفصل التالى .

وبإكتفاء " العطار " بالمصطلح " مقام " مطلقاً إياه على مراحل الطريق الذى يجتازه السالك يعبر عنه أيضاً بأسلوبين :

(أ) الأول أوسع وأرحب : يشمل المقالات الأربعين التى تمثل كل مقالة منها لقاء السالك بكائن من الكائنات الأربعين ، ويعبر كل كائن عن مظهر أطلق عليه " العطار " المصطلح " مقام " ، وهذا المظهر يقابل تارة أحد مقامات الصوفية كالفقر مثلاً أو يقابل حالاً من أحوالهم كالأنس أو منزلاً صوفياً وما يعد من معاملاتهم كالخلة والمثال والغرور ... إلخ .

(ب) الثانى أبسط وأخص : وهو ما يمثله الكائنات الخمس الأخيرة من الكائنات الأربعين ، وأطلق عليه اسم المنازل الخمسة : الحس ، الخيال ، العقل ، القلب ، الروح . وهى منازل أرشد " المصطفى " عليه السلام السالك إلى قطعها فى داخله ونفسه ؛ لأنها تمثل طريق الهداية والرشاد صوب

الحقيقة ، وهذه المنازل الخمسة تقابل في مفهومها الأودية السبعة التي قطعتها الطيور في "منطق الطير" ، ويرى الباحثون أن هذه المنازل الخمسة في "مصيبت نامه" والأودية السبعة في "منطق الطير" تُعد مقامات لأنها مراحل - يجتازها السالك في طريقه - وسيأتى تفصيل لذلك في الفصل التالى ، ولعل أهم المنازل الصوفية عند "الطار" في "مصيبت نامه" هو المجاهدة ، وهو شرط للطريق ، وكان "الطار" دائماً - سواء على لسانه أو على لسان كائن من الكائنات - ما يزود سالكه بالنصح بالمجاهدة والحث على مواصلة الطريق :

"اجتهد في ذلك حتى لا تصير في هذا الطريق الطويل متعلقاً ولو بذرة واحدة (١) .

وكذلك الرضا والغضب اللذان يعدان أساس الرجاء والخوف ومثل لهما "الطار" بالجنة "و" النار" وربط بينها وبين الصفات الإلهية . والطف والقهر ومثل لهما "بميكائيل" وعزرائيل" ، وهما موضع الرجاء والخوف أيضاً ؛ فميكائيل "رمز الرزق و" عزرائيل " رمز الموت وقبض الروح ، والإيجاد والعدم ومثل لهما معاً "باسرافيل"

(١) مصيبت نامه ص ٦٤ والبيت :

جهد آن كن تادرين راه دراز توبيك فره نمانى بسته باز

رمز التسليم الذى ينبغى أن يتحلى به الإنسان فيسلم بما خلق الله تعالى وأوجده من عدم (١) .

وكل هذه المثل عنده ترتبط بالصفات الإلهية كما سيأتى فى حينه .
إذن " فالعطار " فى " مصيبت نامه " صوفى خالص كرّس المنظومة كلها لخدمة التصوف والطريق الصوفى - بصفة خاصة - صوب الحقيقة ، قدم لمنازل الصوفية فصلاً خاصاً ، وأطلق على ما يمثله الأربعون كائناً الذين يمر السالك عليهم فى طريقه ويجتازهم (المصطلح " مقام ") وتعد منازل الخمسة مقامات أيضاً ، وهو فى ذلك كله يبرز لنفسه شخصية صوفية غير مقلدة لمن سبقها .

٣ - الحقيقة فى مصيبت نامه :

وهى الطريق الثالث المهلك ولانهاية له .

والحقيقة هى الحق سبحانه وتعالى ؛ أى الوصول إلى ذاته والفناء فيه والبقاء به وعرفها " الهجویری " معتمداً على آراء من سبقه من الصوفية بقوله :
" إنها إقامة العبد فى محل وصل الله ، ووقوف سره على محل التنزيه " (٢) .

(١) يمكن الرجوع إلى " مصيبت نامه " ص ٢٩٥ فى شأن الأبيات التى ذكرها " العطار " حول هذه الصفات الإلهية ، وسيأتى الحديث عنها فى موضعه .

(٢) الهجویری : كشف المحجوب (الترجمة العربية) ج ٢ ص ٦٢٨ .

وقد مثل " العطار " لبحر الحقيقة ببحر الروم وما غوص السالك في هذا البحر ، بعد الوصول إلا فناؤه في الحق والبقاء به :

"وسلم رأسه لقاع البحر الذي لانهاية له ، ورأى الرجل روحه ومنح الطريق في روحه " .

"حينما غاص سالك القصة في بحر الروح ، وصارت الروح غير صابرة " .

"ومن كثرة ما رأى روحه من بين يديه ومن خلفه ، رأى كلا الدارين ظلاً لذاته"(١).

وقد صرح " العطار " - كما تقدم - بمرحلة البقاء ووصول السالك إليها ، وذلك في نهاية المنظومة ، ويبدو أنه اطلع على قبس منها ؛ لأنه تحدث على لسان سالكه بحديث يختلف في مفهومه عن حديث سالكه قبل وصوله إليها - كما سيأتى في موضعه - كما أن له أبياتاً في نهاية المنظومة يعدّ فيها أن يتحدث عن هذه المرحلة الأسمى والأكمل في كتاب جديد ذلك لو أعطاه الله عمراً ، وسمحت له الحضرة الإلهية بالحديث في ذلك .

(١) مصيبت نامه ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ والأبيات :

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| مرد جانش دیده ره در جانش داد | سر بقعر بحربی پایانش داد |
| غوطه خورد و گشت ناپر وای جان | سالك القصه چودر دریای جان |
| مرد و عالم ظل ذات خویش دید | جانش چندان کزبس و از پیش دید |

وتتجلى قمة الحقيقة عند " العطار " فى " مصيبت نامه " فى العشق ،
العشق عند " العطار " هو الحيرة التى تتناسب مع الحقيقة ، فينبغى
أن يتحلى السالك بالحيرة وقت الوصول فلا يعرف لنفسه قدماً من رأس
وليس من مصلحته أن يعمل فى ذلك فكره العقلى :

"أتى ألم العشق دواء لكل قلب ، ولم تحل بدون العشق مشكلة
قط" (١)

"لا يفكر رجل العشق فى المنفعة ، ألم العشق يطلب منك الحيرة" (٢).

والعشق مكانه القلب ، لهذا عد القلب خير وسيلة للسلوك :

"فقال الشيخ : إن القلب هو بحر العشق ، وموجه ملء بجوهر
العشق" (٣).

والعشق عند " العطار " هو الفناء فى الحق ، ويتم بقتل النفس
والتضحية بالروح :

(١) السابق ص ٢٤٦ والبيت :

درد عشق آمد دواى هردلى حل نشد بى عشق هرگز مشكلى

(٢) السابق والصفحة نفسها والبيت :

مصلحت اندیش نبود مرد عشق بىقرارى خواهد از تودرد عشق

(٣) السابق والصفحة نفسها والبيت :

پير گفتش هست دل درياى عشق موج اوپير گوهر سوداى عشق

"إذا أحسن العاشق في عشقه ، يكون قتل النفس طريقه " ..

"كل من يتواعم مع العشق ، فأقل شيء أن يضحي بالروح" (١).

إذن فالحقيقة عند " العطار " في " مصيبت نامه " هي الحق سبحانه وتعالى ، والوصول إليه . ولا يتم ذلك الوصول إلا بالفناء فيه والبقاء به ، وهذا بدوره لا يتم بدون العشق ؛ فالعشق أسمى الطرق وأفضلها للوصول ومع العشق لا تبقى إلا حقيقة واحدة هي العشق نفسه .

ثانياً : الفناء والبقاء في المنظومة

١ - الفناء في المنظومة :

تقدم أن غاية السالك من سفره في " مصيبت نامه " هي الوصول إلى مرحلة "الفناء" في الحق و "البقاء" به . وليس هذا تفرداً "للعطار" ؛ ففي التصوف الإسلامي بصفة خاصة تعتبر حالة " الفناء " هدفاً لكل صوفي " (٢) . " والفناء الصوفي هو الحال التي تتواري فيها آثار الإرادة

(١) السابق ص ٢٨٦ والبيتان :

| | |
|---------------------------|---------------------------|
| عاشقى در عشق اكر نيكو بود | خويشتن كشتن طريق او بود |
| هر كرا باعشق دمازى فتاد | كمترين چيزيش جانبازى فتاد |

(٢) د. عبد الحكيم حسان ص ٦٧ .

والشخصية والشعور بالذات وكل ما سوى الحق ، فيصبح الصوفى وهو لا يرى فى الوجود غير الحق ولا يشعر بشيء فى الوجود سوى الحق وفعله وإرادته " (١).

"ومن المعتقد أن فناء الصوفية هو فناء الذات وليس فناء الصورة ، فناء الصفات البشرية التى هى حسب وجهة نظر الصوفى والعارف حجاب طريق الوصول ، وهذه الصفات البشرية نفسها هى التى طالما لا يفنى السالك عنها ، فإنه لا يتجلى بصفات الحق ولا يصل إلى نبع البقاء به " (٢).

ويربط " القشيري " بين الفناء والبقاء فى تعريفه طبقاً لأوصاف السالك فيقول:

"أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة ، وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف الحمودة به وإذا كان العبد لا يخلو عن أحد هذين القسمين ؛ فمن المعلوم أنه إذا لم يكن أحد القسمين ، وكان القسم الآخر لا محالة فمن فنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات الحمودة ومن غلبت عليه الخصال المذمومة استتارت عنه الصفات الحمودة " (٣).

(١) أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ص ١٧٩ الإسكندرية ١٩٦٣م.

(٢) عبد الحسين زرين كوب : ارزش ميراث صوفية ص ١٠٥ .

(٣) القشيري ، ص ٦١ .

"وهنا يظهر الفرق واضحاً بين " الفناء الصوفى " و " النيرفانا البوذية " (١) ؛ فعلى الرغم من أن كلا الاصطلاحين يدل على فناء الشخصية ، فإن النيرفانا سلبية لا تعنى أكثر من زوال الشخصية ، على حين يتصل بالفناء الصوفى عنصر إيجابى ، وهو ما يعبرون عنه " بالبقاء " ؛ فالصوفى يفنى عن نفسه ليبقى مع ربه (٢).

إذن " الفناء " ليس فناء الصورة أو فناء البشرية ، ومن قال إن الفناء فناء البشرية فقد وقع . كما قال صاحب اللمع - فى الوسوسة ؛ فمنهم من ترك الطعام والشراب وتوهم أن البشرية هى القالب والجتة إذا أضعفت زالت بشريتها فيجوز أن يكون موصوفاً بصفات الإلهية . ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة ، أن تفرق بين البشرية وبين أخلاق البشرية ، لأن البشرية لا تزول عن البشر (٣).

وليس هذا البحث موضع معالجة قضية الفناء عند الصوفية ، فحسبه أن يوضح فقط ماهية " الفناء " حتى يقف على نوعيته فى " مصيبت نامه " .

(١) المعنى الحرفى لهذه الكلمة فى " المذهب البوذى " النفخ للإطفاء أو الفناء لنار الشهوة أو الغضب لكى ينال الإنسان الحرية . والنيرفانا مبدأ أو حال تجاوز التطلع والآلم والحزن . (د . محمد كمال جعفر : التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ص ٢٤٤ هامش ٢ سنة ١٩٧٨ م) .

(٢) د . عبد الحكيم حسان ، ص ٦٨ .

(٣) السراج الطوسى ، ص ٥٤٢ .

قبل أن يعرض هذا البحث للفناء فى " مصيبت نامہ " ومعناه
باعتباره فكراً صوفياً ، يستعيد بعض ما تقدم عن تصرفات " العطار " ^(١)؛ فيكشف عن طبيعة تصوفه فقد انعكس هذا على فكره ،
لم يكن " العطار " ليعنى بالفناء فناء البشرية فهجر الطعام والشراب ،
بل كان جامعاً - كما تقدم - بين التصوف والسعى إلى كسب الرزق
عن طريق عمله عطاراً صيدلياً ، ولم يحل هذا دون ذاك . ولم يكن ليرى
أن كسب الرزق منافٍ للتوكل ، أى أن تصوفه لم يكن تصوفاً سلبياً فى هذه
الحياة ، بل كانت له اهتماماته بها ، ولم يتنكر لها ، ولم ينصرف عنها
مثل المغالين فى التصوف . وربما يقترب " العطار " فى مسلكه هذا من قول
" القشيرى " : " اعلم أن التوكل محله القلب ، والحركة بالظاهر لا تنافى
التوكل بالقلب " ^(٢) ، وهذا توفيق بين المعنى الروحى ودواعى الحياة .

إذن انعكس مسلك " العطار " فى الحياة على تصوره الفكرى
الصوفى ، فليس " الفناء " عنده ذهاب البشرية ، بل يقترب فى معناه من
التعريفات السابقة له ، بمعنى أن " الفناء " عنده هو فناء الذات ، وليس
فناء الصورة أو فناء البشرية ؛ لأن السفر فى " مصيبت نامہ " سفر قلبى
يتم فيه إسقاط الأوصاف المذمومة على السالك فيتزود بأسس الشريعة ،
ويتطهر من العلائق المادية ، ويعرف نفسه جيداً حتى يعرف ربه ،

(١) ارجع إلى الجزء الخاص " ملمح عن حياة العطار " فى الباب الأول من هذا البحث .

(٢) القشيرى ص ١٢٩ .

ويبدأ طريق " الفناء " من القلب لأن بقاء الذات بصفة عامة حائل دون الوصول ... ومن ثم ينصح " العطار " سالكه بالابتعاد عن " الحلول " ويحثه على المضي في " التجلي " ^(١)؛ ففي " التجلي " تكون نفس السالك فيه موجودة والخلق موجودين ، لكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين شاعر بنفسه بالخلق .

ويُعبّر " العطار " عن " الفناء " بعدة صور شعرية سيأتى ذكرها فى موضعها ، وتُجمل فى الآتى :

(أ) فناء السالك كفناء الظل فى الشمس .

(ب) فناء السالك كفناء القطرة فى البحر .

(ج) فناء السالك كفناء النجم فى الفلك .

(د) فناء السالك كفناء القمر فى الشمس .

ارتباط الفناء بالفقر فى مصيبت نامه :

وردَ عن " الرسول " ﷺ حديث يسأل فيه أصحابه عن المفلس بمعنى الفقير فقيل له إنه الذى لا مال له ، ولكن الرسول أعطى للفقير

(١) سبق أن مثلتُ لهذا كله من أبيات المنظومة .

معنى دينيا فيه معنى الحرمان أيضاً ، وهو الذى يجىء يوم القيامة وقد كثرت سيئاته وقلَّت حسناته فيلقى فى النار .

هذا هو التصور المادى والدينى للفقير ، ولقد أخذ الفقر عند الصوفية طابعاً صوفياً بحثاً ؛ فبالإضافة إلى أن الفقر عندهم هو عدم الميل والرغبة فى الغنى والثروة ، يعد الفقر عندهم أيضاً هو الافتقار إلى الله سبحانه والاستغناء به عن غيره . وقد سئل " يحيى بن معاذ " عن الفقر فقال " حقيقته أن لا يستغنى إلا بالله ورسمه عدم الأسباب كلها " (١) . وسئل " الجنيد " عن الافتقار إلى الله سبحانه وتعالى أهو أتم أم الاستغناء بالله تعالى ، فقال إذا صح الافتقار إلى الله عز وجل فقد صح الاستغناء بالله تعالى ، وإذا صح الاستغناء بالله تعالى كمل الغنى به ، فلا يقال أيهما أتم الافتقار أم الغنى ؛ لأنهما حالتان لا تتم إحداهما إلا بالأخرى " (٢) ، وقد قال " الكنانى " : " إذا صح الافتقار إلى الله صح الغنى بالله ؛ لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بالآخر " (٣) . والصوفى الصادق من خلع نعلى الكونين من قدميه : أى قطع علاقة قلبه بالدنيا والآخرة أيضاً ، وهذا معنى الفقير الحقيقى . ومثل هذا الفقير يكون قد تخلص عن وجوده بحيث لا ينسب لنفسه أى عمل أو صفة أو إحساس (٤) .

(١) القشيري ص ٢١١ .

(٢) السابق ص ٢١١ .

(٣) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق محمود أمين النواوى ، الطبعة الأولى ص ١١٤ ، ١٣٨٩ هـ ، ١٩٦٩ م مصر .

(٤) قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام (الترجمة العربية) ص ٣٨٨ .

فالفقير بهذا المعنى من الممكن أن يكون ثريا أو أن تكون له منزلة وشأن في الظاهر ، ويعد في الوقت نفسه من أفقر الفقراء ؛ لأن الله تعالى يجعل أولياءه بلباس أهل الثروة والجاه والمقام أحياناً حتى يخفيهم عن أنظار أهل الظاهر (١) .

و" العطار " في " مصيبت نامه " لم يتناول الفقر على حده ، بل ربط بينه وبين الرسول ﷺ ؛ إذ جعله - أي جعل الرسول ﷺ - مظهر الفقر والمسكنة أو بصورة أخرى جعل مقام الفقر مظهر " محمد " ﷺ ، فحينما عاد السالك إلى شيخه المرشد بعد لقائه " بمحمد " ﷺ قال له الشيخ :

"فقال له الشيخ : المصطفى دائماً بالحق ، له قصب السبق في دنيا المسكنة".

"نقطة الفقر هي شمسه الخاصة ، وفي الكونين له الفخر من إخلاصه " .

"الفقر إذا ما كان محضاً بلا رأس مال ، فهو في جيرة مع إلهه" (٢) .

(١) السابق والصفحة نفسها .

(٢) مصيبت نامه ص ٣١١-٣١٢ والأبيات :

درجهان مسكنت دارد سبق
دردو كونش فخرآزا خلاص اوست
باخدای خویشان همسا یگیست

پیر گفتش مصطفی دایم بحق
نقطه فقر آفتاب خاص اوست
فقر اگرچه محض بی سر مایگیست

ثم يؤكد " العطار " المعنى المتخذ من التعريفات السابقة للفقر وحصيلته بالبيت التالى :

"فذلك الذى يكون فقيراً ، يكون العالمان كلاهما طوع أمره إلى الأبد " (١)
وربما عاد انتساب الفقر إلى الرسول عند " العطار " فى " مصيبت
نامه " إلى ما ورد عن الرسول من أقوال تعبّر عن ذلك مثل : " الفقر
فخرى وبه افتخر " (٢) ، " اللهم أحينى مسكيناً وأمتنى مسكيناً
واحشرنى فى زمرة المساكين " (٣) ، ولقيت هذه الأقوال رواجاً عند
" العطار " فضمنها أشعاره (٤) .

" فالعطار " - إذن - يربط بين الفقر والرسول ، ويجعل الفقر مظهراً
له ومقاماً . ويربط " العطار " أيضاً فى العمل نفسه أى فى " مصيبت
نامه " بين الفقر والفناء فيقول فى تعريف الفقر فى فصل (فى الصفات)
فى أول المنظومة ، ويتضح من هذا التعريف مدى ارتباط الفقر بالفناء .

(١) السابق ص ٢١٢ والبيت :

این چه بی سر مایگی باشد که هست تا ابد هر دو جهانش زیر دست
(٢) قال الحافظ بن حجر عن هذا الحديث إنه باطل موضوع (العجلونى : كشف الخفاء
٢/١٣١)

(٣) هذا حديث صحيح رواه الترمذى وابن ماجه عن أبى سعيد الخدرى ورواه الطبرى عن
عطاء بسند ضعيف ورواه الحاكم فى مستدرکه ، وقال صحيح الإسناد (السابق ٢٠٦ ،
١/٢٠٧) .

(٤) ارجع على سبيل المثال إلى ص ٢٢ من مصيبت نامه .

”ما الفقر؟ السلوك في الفناء، والتخلي عن كلا العالمين“ (١).

وهذا هو المعنى المقصود للفقر الحقيقي، والذي يعتبره ”الجامي“ من المراحل المهمة للسير والسلوك وأول خطوة في التصوف (٢).

ويؤكد ”العطار“ ارتباط الفقر بالفناء، بل ويعدّه مقدمة له أي للفناء؛ فيقول على لسان سيد البشر ”محمد ﷺ“ للسالك:

”لكن إذا ما عن لك الفقر والفناء، يلزمك الفناء في وجود الله“.

”صِرْ ظلاً فانياً في الشمس، صِرْ هباءً والله أعلم بالصواب“ (٣).

وإخال أن المقصود بالفقر عند ”العطار“ هو المعنى الصوفي له، وهو التخلص من الوجود المادي والعلائق الدنيوية، وهذا يؤدي إلى الافتقار إلى الله سبحانه؛ فقد سبق الأبيات السابقة بيتان يفهم منهما هذا المعنى ثم تلاهما مباشرة الأبيات التي تربط بين الفقر والفناء، والبيتان هما:

(١) السابق ص: ٤٠ والبيت

فقر چیست از گمراهی ره کردنست وزد و عالم دست کونه کردنست

(٢) الجامي: ص ١٠.

(٣) مصيبت نامه ص ٣١٠ والبيتان:

| | |
|----------------------------|----------------------------|
| ليک اگر فقر و فنا مي بايدت | نيست در هست خدامي بايدت |
| سايه شو گم شده در آفتاب | هيچ شر و الله اعلم بالصواب |

قال : طالما كان وجودك معك فليس لك طريق ، ولن يكون لعقلك العاشق روح مطلعة " .

" طالما بقى منك قيد شعرة ، فليكن عملك الثمالة والاشتياق (١) .

ويتفق هذا المعنى تماماً مع ربط الفقر بالفناء فى كل الأبيات السابقة موضع الاستشهاد ، بمعنى أنه لا يتم فناء بوجود عائق مادى .

ويلاحظ مما سبق أن " العطار " قد ربط بين الفقر والرسول والفقر والفناء ، وهذا موضع تساؤل يتبادر ملحاً : لماذا ربط " العطار " بين الفقر والرسول وجعله مقاما له ومظهراً ، وبين الفقر والفناء ؟

وفى صدد الإجابة على هذا السؤال ، ربما عاد السبب فى ذلك إلى أن المتصوفة يعدون الرسول ﷺ الشخصية المثلى للفناء وللرجل الفانى فى الحق باعتبار أنه ﷺ أول من وصل إلى مرحلة " قاب قوسين "

وعندها مُحيت ميم (أحمد) وصار (أحد) رمزاً للفناء الكامل كما قال " العطار " ؛ لهذا فالرسول وهو أيضاً رمز للفقر باعتبار ما ورد عنه من أحاديث تؤكد ذلك، هو رمز للفناء فى الوقت نفسه باعتباره أول من وصل إلى هذه المرحلة ، أضف إلى هذا أن الفقر عند " العطار " - وهو

(١) السابق والصفحة نفسها ، والبيتان هما :

| | |
|------------------------|---------------------------|
| عقل عاشق جان آگه نبودت | گفت تابانو توئی ره نبودت |
| کارتو مستی ومشتاق بود | یکسر موی از تو تاباقی بود |

السلوك فى الفناء - يتطلب من السالك التخلص من العلائق الدنيوية ،
وهى كبرى الموانع فى طريق الفناء.

ولقد اتخذ " العطار " من فن الحكاية - بوصفه جنساً أدبياً - وسيلة
يعبرُ بها - تطبيقياً - عن أفكاره الصوفية ، وبالضرورة فإنه اتخذ هذا
الفن وسيلة يعبر من خلاله عن معنى الفقر عنده ومدى ارتباطه بالفناء ؛
ففى إحدى حكايات "مصيبت نامه" "يصور" العطار " أحد الأكابر
وهو يمضى فى طريقه إلى قرب الحق ، ولكن ملاكاً تعترض طريقه أكثر
من مرة ثم توضح له فى نهاية الأمر أنه لن يصل طالما له كل هذه
العلائق الدنيوية ، وبعد أن تخلص هذا الرجل منها سمحت له بالسير
وبشرته بالقرب (١).

فمن الحكاية السابقة يتضح معنى الفقر عند " العطار " أولاً ،
وهو التخلص من العلائق الدنيوية ، ربط بينه وبين الفناء والرسول ﷺ ،
وبخاصة فى الأبيات التالية :

"تطهرُ عن كل ما تمتلك وضح به ، حتى يأتىك الحق فى الطهر " .

"طالما لم تشرق نقطة فقرك ، لا يكون لوجودك قرب الله " .

"بداية الفقر نهاية الكل ، الفقر المحرق للروح علاج الكل " .

(١) مصيبت نامه ص ٢١٣ - ٢١٤ .

”إِذَا لَمْ يَكُنْ لَكَ فَخْرٌ بِالْفَقْرِ مِثْلَ الرَّسُولِ (١) ، يَكُونُ دِينُكَ الشَّرْكَ وَفَضْلُكَ فَضُولًا “ (٢).

ثم يحدد ” العطار “ للفقر بعد ذلك مباشرة أركاناً أربعة هي :
الجوع - التضحية بالروح - الذل - الغربة .

ويرى أنها صفات اتصف بها أصحاب الرسول ﷺ ، وتؤدي هذه الأركان الأربعة إلى القرب فيقول :

”الفقر مثل الكعبة له أركان أربعة ، وليس له خامس سوى ذات الحق“ .
”هذه الأربعة كلها واضحة على الصحابة دائماً في عهد المصطفى “ .
”الجوع والتضحية بالروح والذل والغربة ، حين تجاوز هذه الأربعة فالقرب خامسها “ (٣).

(١) هنا إشارة إلى ما ورد عن الرسول ﷺ من قول ”الفقر فخري“ - وهو قول ينسب إلى المتصوفة أيضاً .

(٢) مصيبت نامه ص ٣١٢ ٣ والأبيات :

| | |
|----------------------------|----------------------------|
| پاک شواز هر چه داری و باز | تأخفت در پاکی آید پیش باز |
| تانتابد نقطه درویشیت | نبود از قرب خدایی خویشیت |
| نقطه فقرست پیشان همه | فقر جانسوزست درمان همه |
| کربغفرت نیست فخری چون رسول | هست دینت شرک و فضل تو فضول |

(٣) السابق ص ٣١٢-٣١٤ والأبيات :

| | |
|-------------------------------|------------------------------|
| فقر همچون کعبه چار ارکان نمود | پنجمش جز ذات حق نتوان نمود |
| در زمان مصطفی این هر چهار | بر صحابه بود دایم آشکار |
| جوع و جان بازی و ذل و غربتست | چون گذشت این چار پنجم قربتست |

وحسب علمى لم يهتم متصوف سابق " للعطار " بتحديد أركان
للفقر يمكنها أن تؤدي إلى قرب الحق وتُعدّ - فى حد ذاتها - أداباً للسلوك
مثمنا فعل "العطار " هنا ، فلقد دارت كتاباتهم فيما يخص الفقر عن معناه
الدينى أو تعريفهم الصوفى له باعتباره مقاماً ، بل لم يربط واحد منهم بين
الفقر والفناء مثمنا فعل "العطار " أو يعد الفقر مقاماً " لمحمد " ﷺ
مظهراً مثمنا فعل "العطار " فى " مصيبت نامه " ، ويُعد هذا تفرداً عطّارياً .

٢- البقاء فى مصيبت نامه :

يقول الأستاذ الدكتور " عبد الحكيم حسان " : وحالة " الفناء " هذه
حالة وعى وإدراك ومعرفة ، وليست حالة فناء سلبي كما فى " النيرفانا " ،
بل إن كثيراً من المعارف الصوفية لا تنال إلا فى هذه الحالة " (١) .

وأحسب أن وصول السالك إلى هذه الحالة التى يعنيها هى حالة "
البقاء " ؛ إذ يصعب الفصل بين المرحلتين ، فما إن يفنى السالك عن
نفسه يبقى بالحق سبحانه ، ويقال إن الفترة كلها لا تتجاوز الساعتين
زمناً ، وفيها يتم للسالك كل معرفة وإدراك ، وبخاصة أنه يقول بعد ذلك :
" والفناء يستلزم البقاء ، فإن الصوفى يفنى عن نفسه ليبقى فى ربه " (٢) .

(١) د. عبد الحكيم حسان ص ٧٠ .

(٢) السابق ص ٢٢١ .

ولقد عرضت " مصيبت نامه " فى اتجاهاتها الصوفية إلى مرحلة "الفناء" ، وانتهت بفناء السالك فى بحر الروح الذى هو رمز لبحر الحقيقة كما تقدم ، ولم تعرض - فى ظاهرها - إلى مرحلة " البقاء " ، وإن كان بها إشارات إلى هذه المرحلة الأسمى والأكمل من مرحلة الفناء ، فوصول السالك إلى الفناء فى الحق بقاء به أيضاً :

"وحيثما تخرج من كل هذه الخمسة ، تكون واهباً الخرقه للأفلاك السبعة "

" ترى نفسك بدونك ، وتترك العقل والروح بدونهما " .
 " وتشاهد الجميع بعين أخرى ، وتسمع الكل وأنت أصم " .
 " وتحدث أيضاً بدون لسانك ، وتبقى حياً وإن لم تكن فيك روح " .
 " لو تعلم أى منبع هذا ، إنه قصة " بى يبصر وبى يسمع " (١).

(١) مصيبت نامه ص ٣١٠ - ٣١١ والآيات :

| | |
|------------------------------|----------------------------------|
| چون توزین هر پنج بیرون آمدی | خرقه بخش هفت گردون آمدی |
| خوشتن بى خوشتن بینى مدام | عقل و جان بى عقل و جان بینى تمام |
| جمله مى بینى به چشم دیگرى | جمله مى شنوى و توباشى کرى |
| هم سخن گوئى ز فغان آن تونه | هم بمائى زنده جان آن تونه |
| گرددانى کاین کدامین منبع است | قصة بى يبصر وبى يسمع است |

فالأبيات السابقة إشارة إلى مرحلة البقاء عند " العطار " في " مصيبت نامه " ؛ فالدرجة التي يرى الإنسان فيها نفسه بدون نفسه ، ويدرك العقل والروح بدونهما ، ويرى بدون عينيه ويسمع بدون أذنيه ويتحدث بدون لسانه ويحيا بدون روحه هي درجة البقاء بالحق ففيها تنعدم الاثنينية وتبقى الأحدية وهي مقام التوحيد ونهاية الطريق وغاية السؤال وهي درجة تقترب في قيمتها من درجة النوافل التي تؤدي إلى القرب أيضاً طبقاً للحديث القدسي المعروف " لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها " .

ومردُّ هذا في " مصيبت نامه " إلى البعد عن الحلول والاستغراق في التجلي :

" إن تسلك الطريق فلا تمض هناك في الحلول ، بل امض في التجلي حتى تعرف كل شيء " (١) .

وفي نهاية المنظومة يؤكد " العطار " أن السلوك لا ينتهي بفناء السالك ، بل هو قائم مادام السالك قائماً بالحق . ومن ثمَّ يتمنى " العطار " لو أعطاه الله عمراً لهياً للسفر الآخر - القائم على أساس

(١) السابق ص ٢١١ والبيت

در حلول اینجا مرو کرده روی در تجلی روتوتا آکه روی

البقاء بالحق الذى هو أسمى وأكمل - كتاباً جديداً على أن يستأذن
الحضرة الإلهية فى ذلك .

ولكن ...

ظاهر الأمر فى " مصيبت نامه " أن ليس ثمة حديث فيها عن
مرحلة "البقاء" ؛ إذ لم يخبرنا سالكها - تصريحاً - بشيء استمده وقت
فنائته فى الحق وبقائه به ، وأضف إلى هذا تصريح " العطار " فى نهاية
المنظومة بأمنيته أن يعطيه الله عمراً كى يتحدث عن هذه المرحلة فى
كتاب آخر ، ولكن ألا يفهم من تصريح " العطار " هذا أن سالكه قد رأى
شيئاً وقت بقاءه بالحق ، ويخشى " العطار " أن يصرح به قبل أن يستأذن
الحضرة الإلهية ؟

لقد دفعنى هذا التصريح بالإضافة إلى بضعة أبيات
وردت فى نهاية المنظومة على لسان السالك لشيخه بعد
عودته من بحر الحقيقة التى غاص فيها فى آخر مقالة
إلى أن أرى أن هذه الأبيات تُعد قبساً مما رآه السالك وقت بقاءه
بالحق ، وتعد حديثاً مختصراً لنوع من المعرفة والإدراك
أدركها السالك بعد نجاح سفره ، وهى حديث صوفى يعبر " العطار "
فيه عن نظرتة الصوفية لكيفية خلق الله سبحانه وتعالى للعالم ، وهو ما
سنعرض له فى المبحث التالى إن شاء الله .

ثالثاً - كيفية خلق العالم من وجهة نظر ، العطار ، الصوفية في المنظومة :

في المقال الأربعين آخر المقالات ، والتي تم فيها فناء السالك في الحق ، سبحانه وتعالى ، ومثل " العطار " لذلك بغوص السالك في بحر الروح الذي يرمز إلى بحر الحقيقة ، بضعة أبيات يُحس من خلالها أنها قبس مما رآه السالك وقت البقاء بالحق :

أولاً - يمثل " العطار " - في هذه المقالة - للفناء النهائي والبقاء بالحق بغوص السالك في بحر الروح ؛ فيقول :

" حينما قالت الروح هذه الكلمات ، دَبَّرَ السالكُ بسببها زاد الطريق " .

" وسلم رأسه لقاع البحر الذي لا نهاية له ، ورأى الرجل روحه ومنح الطريق فيها " (١) .

وبعد ذلك بأبيات معدودة نفاجأ بأن السالك قد انتهى من سلوكه وفنائه ، وصعد مرة أخرى من بحر الحقيقة ، وعاد إلى شيخه وقد أُلِمَّ الاضطراب بكل أجزائه ، يحدثه بأبيات تختلف في فكرتها ومضمونها عن سابق ما كان يتحدث به مع شيخه أو مع أي كائن من الكائنات ؛

(١) مصيبت نامه ص ٢٥٦ والبيتان :

زاد به سالک از و تدبیر کرد

این سخن هاروح چون تقریر کرد

مرد جانش دیده ره در جانش داد

سر بقعر بحر پایانش داد

فالحديث غير الحديث والمضمون غير المضمون ؛ بحيث يفهم من هذه الأبيات التي تحدث بها بعد صعوده من بحر الحقيقة أنها صادرة من السالك ، وهو في حالة هائلة من الوجد والهيام ما رآه في بحر الحقيقة - أقول - صادرة منه بعد صعوده من بحر الحقيقة ، وتعبّر في الوقت نفسه عما رآه في أثناء البقاء بالحق ، فما غوص السالك في بحر الروح إلا فناؤه ، وما صعوده من بحر الروح إلا انتهاء سلوكه ، وما حديثه للشيخ بعد الصعود إلا قبس مما رآه وقت البقاء :

" جاء السالك مضطرباً أمام الشيخ ، وأعطاه شرح الروح من لوح الضمير " .

" وقال له : كل ما هو واضح وخفى ، كلها آثار الروح التي تضيء الروح " .

" إننى أرى في الدنيا آثار الروح جميعها ، وأرى شعاع الروح والدنيا كلها " (١)

يلاحظ أن الحديث غير الحديث والمضمون غير المضمون والفكر مختلف ؛ فلم يكن موقف السالك قبل ذلك من شيخه إلا السؤال

(١) السابق ، ص ٢٥٨ والأبيات :

شرح روحش دادا ز لوح ضمير
جمله آثار جان افروز جانست
بر توجان وجهان بينم همه

سالك سر كشته آمد پیش پیر
گفت هر چیزی که پیدا ونهانست
در جهان آثار جان بینم همه

والآبيات التى سبقت هذه الآبيات - أى فى المقالات السابقة للمقالة الأخيرة كافة - مجرد سؤال وبحث وتقصُّ ، أما هذه الآبيات فهى أخبار وتعبير عن شىء رئى وشوهد .

ولنقرأ ما أفضى به السالك إلى شيخه بعد أن عاد من سلوكه ، وصعد من بحر الحقيقة واعتقد أننا سنتفق ؛ فالآبيات التالية تعبر عن فكرة خلق الله سبحانه وتعالى للعالم ^(١) ، بفكر صوفى خالص على حسب وجهة نظر " العطار " فإنها تشير فى الوقت نفسه إلى أنها قد صدرت من السالك وقت بقاءه بالحق أو بمعنى أدق أتى بها بعد أن بقى بالحق فترة :

" ظهر شعاع من القدس بقوة ، فالقى الاضطراب فى الدنيا وفى الروح أيضاً " .

" كفى أن سقط شعاع لا نهاية له ، سقط حتى الأبد بلا حدود ولا غاية " .

" وكل ما كان ويكون وسوف يكون أيضاً ، اتخذ على الجملة اسم الشىء من ذلك الشعاع " .

(١) تعرض " العطار " لهذه الفكرة أيضاً فى كتابه " منطق الطير " ص ١٧ - ١٨ (من النسخة التى حققها دكتور محمد جواد مشكور) ، ولكنها لا ترقى إلى هذا المستوى الذى عولجت به فى " مصيبت نامه " ؛ فهذه الفكرة فى " مصيبت نامه " أكثر إحكاماً وكمالاً ووضوحاً .

" واسم ذلك الشعاع الذى سقط هو بحق الروح ، سقط ذلك مدداً
لكلا العالمين " .

" ظهر القدس بشيء قوى ، فواعجباً إنه الروح المعنوية " .

" ولكن حينما لم يكن للروح ذلك الدهر ، فقد ظهرت فى آلاف الصور " .

" ويكون للروح صفة وذات أيضاً ، كلاهما مثل الروح أيضاً مكرم وعزیز " .

" كان أصل الروح هو النور المجرد وكفى ، يعنى كان ذلك النور
المحمدى وكفى " .

" حينما تجلت الذات صار العرش المجيد ، وحينما تجلى العرش
صار الكرسي ظاهراً " .

" وأيضاً عندما تجلى الكرسي من سر الأمر ، صارت السموات
والكواكب ظاهرة " .

" وحينما تجلت الكواكب والسماء ، صار نقد الأركان الأربعة فى
لحظة واحدة " .

" بعد ذلك حينما لم تبق قوة التجلى ، أخذت الأركان الأربعة تختلط
ببعضها بعضاً " .

" حتى وجدت الوحوش والطيور والحيوان والنبات ذاتها بمركبات أخرى " .

" ولذات الروح صفات أيضاً ، فلا جرم أن صارت عزيزة من العلم
والقدرة " .

" صار من علمها اللوح المحفوظ ظاهراً ، وصار القلم من قدرتها مشغولاً بالعمل " .

" وحينما كانت إرادة الجميع بكثرة ، كان هناك من الملائكة بلا عدد والحملة ^(١) أيضاً " .

" ومن رضاء الروح نهضت جنة عدن ، ومن غضبها هيئ الجحيم " .
" ولما كانت الروح في الأصل أمراً محضاً ، ظهر جبرائيل من الأمر سريعاً " .

" وثانية من اللطف والكرم الذي كان للروح رفعت سريعاً رأس ميكائيل " .
" ثم صار قهرها أصلاً لعزرائيل ، وبقي لها صفتان صارتا إسرافيل " .
" الأولى هي الإيجاد والأخرى العدم ، ومن الوجود والعدم كانت الروح جنباً إلى جنب " .

" وإذا كانت قد ظهرت صفات للروح لا حد لها ، فمن الجائز أن يكون لكل منها ملك حافظ " ^(٢) .

(١) لعله يقصد بالحملة هنا " حملة العرش من الملائكة " .

(٢) مصيبت نامه ص ٢٥٨ - ٢٥٣ والأبيات :

| | |
|---------------------------|--------------------------------|
| پرتوی از قدس ظاهر شد بزور | در جهان افکند و در جان نیز شور |
| پرتوی بس بی نهایت او فتاد | تا ابد بیحد و غایت او فتاد |

هر چه بود و هست خواهد بود نیز
 نام آن پرتو بحق جان اوفتاد
 قدس ظاهر شد بیک چیزی قوی
 لیک چون جان رانید آن روزگار
 بود جان راهم صفت هم ذات نیز
 اصل جان نور مجرد بود و بس
 ذات چون در تافت شد عرش مجید
 باز چون کرسی بتافت از سر کار
 باز چون اختر بتافت و آسمان
 بعد ازان چون قوت تاوش نماند
 تا وحوش و طیر و حیوان و نبات
 ذات جان راهم صفاتی بود نیز
 شد ز علمش لوح محفوظ آشکار
 چون ارادت رابی سر جمله بود
 از رضای جان بهشت عدن خواست
 روح چون در اصل امر محض بود
 باز روح از لطف و زبختش که داشت
 باز قهرش اصل عزرائیل گشت
 یک صفت ایجاد و اعدام آن دگر
 گر صفات روح بی اندازه خواست

جمله زان پرتو گرفتست اسم چیز
 هر دو عالم رامدد آن اوفتاد
 وی عجب آن بود جان معنوی
 در هزاران صورت آمد آشکار
 هر دو چون جان هم گرامی و عزیز
 یعنی آن نور محمد بود و بس
 عرش چون در تافت شد کرسی پدید
 آسمان گشت و کواکب آشکار
 چارار کان نقد شدد ریک زمان
 چارار کان رادر آمیزش نشاند
 بامر کبهای دیگر یافت ذات
 لا جرم از علم و قدرت شد عزیز
 شد قلم از قدرتش مشغول کار
 هم ملایک بی عدد هم حمله بود
 وز غضب کوداشت دوزخ گشت راست
 جبرئیل از امر ظاهر گشت زود
 زود میکائیل راسر بفراشت
 دو صفت ماندش که اسرافیل گشت
 و ز وجود و از عدم جان برزبر
 هر یکی رایک ملک گیری رواست

الريح التي أصلها النور المصنوع وهو نور مجرد

لها صفات كل صفة تمثل كائنًا جليًّا عنها

صفات أخرى
لا حد لها
كل صفة لها
نفس السالك

الإيجاد / العدم
القهر
عذائيل
الملك والكرام
ميكائيل
الامر المحض
جبرائيل
الغضب
جهنم
الرضا
الجنة
الإرادة
اللائحة
القدرة
العلم
الروح
العرش الجيد
الكروسي

لم يبق قوة التجلي بل اختلعت العناصر ببعضها وتلج عنها :

الروحش والطير والحيوان والنبات (وذلك بعرجات أخرى)

ومن الأبيات السابقة يفهم ما يلى :

(أ) أن الله سبحانه وتعالى موجود ، وهو القدس السابق للكون فى الوجود ؛ فلقد شغلت مشكلة أيهما أسبق فى الوجود وأقدم الله سبحانه أم الكون ، الفلاسفة والمتكلمين زمنًا ، وذهبت الآراء فى ذلك مذاهب شتى ؛ إذ سيترتب عليها مشكلة الإيمان بوجود الله سبحانه ، والظاهر من أبيات " العطار " اعتراف صريح بوجود الله سبحانه ، وأنه خالق الكون والعلة الفاعلة ، ومسبب للأسباب وخالق الخلق . والأقدام على الكون فى الوجود .

(ب) وإذا كانت الأبيات تنضح بمعتقد " العطار " عن قدم الله - سبحانه وتعالى - على العالم ، وأسبقيته له فى الوجود ، فإنها بذلك تختلف فى مفهومها عن مفهوم " نظرية الفيض " خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الفيلسوف القائل بالفيض يقول بقدم العالم فى حين أن القول بقدم العالم ليس ظاهرًا فى أبيات " العطار " ، وكانت هذه القضية قضية خلق العالم وإيجاده أو قضية صدور الموجودات قد عولجت من قبل لدى بعض فلاسفة اليونان مثل " أفلوطين " وعدد من فلاسفة الإسلام وأشهرهم " الفارابى " و " ابن سينا " تحت اسم " نظرية الفيض " أو " الصدور " وشغلتهم مشكلة الموجودات ، وكيف صدرت عن الله سبحانه ؟ وكيف صدرت الكثرة عن

الواحد ؟ وهم - أى هؤلاء الفلاسفة - يعتقدون أن الواحد لا بد أن يصدر عنه واحد مثله ، فدفعهم هذا المعتقد إلى القول بالفيض أو الصدور .

ولكن " العطار " - كما يفهم من أبياته - لم يسر فى فلكهم - وهو مُعَادٍ لَهُمْ كما تقدم - ويختلف تصويره لهذه القضية عن تصويرهم ، بمعنى أن " العطار " لم يؤمن مثلهم بأن الواحد لا بد أن يصدر عنهم واحد مثله ، بل آمن أن الواحد يمكن أن يصدر - أو بعبارة أدق كما يفهم من الأبيات يتجلى - عنه أكثر من واحد ، فكان أن تجلى عن صفات الروح - مثلاً - صفات : العلم (صفة اللوح) ، القدرة (صفة القلم) ، الإرادة (صفة الملائكة) ، الرضا (صفة الجنة) ، الغضب (صفة جهنم) ، اللطف والكرم (صفتا ميكائيل) الأمر المحض (صفة جبرائيل) القهر (صفة عزرائيل) ، الإيجاد والعدم (صفة إسرافيل) ... إلخ.

وجعل - فى الوقت نفسه - النور المحمدى أصلاً للروح التى تجلى العالم عن ذاتها وصفاتها ، بما يدل على أن تصويره هذا كان تصويراً صوفياً لا فلسفياً ، وبذلك لم يخرج عن خطه الصوفى والمعادى - فى الوقت نفسه - للفلسفة والفلاسفة .

(ج) ولم ينفرد " العطار " - فى هذا التصور الصوفى لخلق العالم - عن سابقيه من المتصوفة ؛ لأن " العطار " ليس إلا واحداً من الصوفية المسلمين الذين قالوا جميعاً بهذه النظرية فى الخلق ، وإذا لم توجد هذه النظرية بتمامها لدى سابقى " العطار " ، فقد أسهموا فى تكوينها كما أسهم ، وإن فاقهم فى هذا التكوين لها أو التوضيح - على الأقل - . " فالحلاج " مثلاً - قد سبق " العطار " إلى الحديث عنها ، ويقول أحد القلائل ^(١) الذين فهموا " الحلاج " كما ينبغى أن يفهم : " والحلاج أول صوفى مسلم قال بنظرية (النور المحمدى) ، وتقضى هذه النظرية بقدوم نور سيدنا محمد ﷺ ، وتجعله مصدر الخلق جميعاً ، فعنه صدرت الموجودات ومن نوره ظهرت أنوار النبوات " ثم يقول : " فهو أول تعين من تعينات الذات الإلهية ، " وعنه فاضت المخلوقات الأخرى ، فهو أصل الوجود وعماده ، ولولاه ما كان شمس ولا قمر ولا نجوم ولا أنهار " ^(٢) .

فيلاحظ أن " العطار " لم يأت بجديد فى هذا الصدد أى فى اعتباره النور المحمدى أول تعينات الذات الإلهية ،

(١) أعنى به الأستاذ الدكتور عبد الحكيم حسان فى كتابه التصوف فى الشعر العربى ، ص ٢٧٣ .

(٢) السابق والصفحة نفسها .

وإن كان " العطار " قد خالف " الحلاج " في أن تصور المخلوقات قد تجلت عن ذات " الروح " وصفاتها ، فهي مخالفة ظاهرية فقط ؛ لأنه - أى " العطار " - قد جعل النور الحمدي أصل هذه الروح . على أن الجديد الذى أتى به " العطار " هو أنه لم يعرض القضية هكذا على إطلاقها دون تفصيل كما فعل " الحلاج " ، بل فصل هذه القضية ، وحدد أركانها - وهذا يحسب له - فجعل للروح التى أصلها النور الحمدي ذاتاً وصفات تجلّت المخلوقات عنها بالصورة الموضحة فى الجدول . ويلاحظ مدى توافق هذه الكائنات أو المخلوقات مع صفاتها المعروفة والمشهورة عنها على حسب المفهوم الدينى ، " فاللوح " محتوى العلم الإلهى والقدرة صفة " القلم " الذى يسطر هذا العلم فى اللوح المحفوظ - وهذا مخالف لنظرة الفلاسفة للقلم ؛ إذ عدوه العقل الأول - و " الملائكة " تقوم بتنفيذ الإرادة الإلهية ، و " جبرائيل " يحمل الأمر الإلهى المحض إلى الأنبياء . و " الجنة " موضع المرضى عنهم ، و " جهنم " مستقر المغضوب عليهم ، و " ميكائيل " حامل الرزق أو اللطف والكرم الإلهى إلى المخلوقات ، و " عزرائيل " القابض على الأرواح ملك الموت والقهر ، و " إسرافيل " يوجد العلم ويعدمه بمشيئة الله بنفختين من صورته ... إلخ .

(د) وتشير هذه الأبيات - في عمومها - إلى قضية أخرى بالغة الأهمية :

لقد رجَّح البحث - كما تقدم - أن هذه الأبيات تمثل قيساً مما رآه السالك وقت بقائه بالحق ، وكان إخبار السالك وشيخه ومرشده بها يمثل عودة منه من بحر الحقيقة الذي غاص فيه وعودة من سفره في الحق إلى الخلق مرة أخرى ، وإلا كيف علمنا بها ؟ كما علم شيخه ومرشده ؟ وكيف أخفى "الطار" عنا ما رآه سالكه من أمور أخرى في أثناء سفره في الحق ووعد بالإفصاح عنها - كما قال في آخر المنظومة وتقدم الحديث عن ذلك - في كتاب آخر على أن يستأنن الحاضرة الإلهية في ذلك ؟

المهم أنني أريد أن أصل من ذلك كله إلى أن مفهوم السفر عند "الطار" لا يختلف عن مفهوم السفر عند المتصوفة ^(١) ؛ بمعنى أن سفر السالك الآفاقى والنفسى حتى بلوغه بحر الحقيقة هو سفره الأول من الخلق إلى الحق ،

(١) يقسم "الرجزاني" صاحب "التعريفات" ص ١٠٥ مطبعة الحلبي ١٢٥٧ هـ - ١٩٣٨ م، السفر نحو الله إلى أربعة أسفار :

السفر الأول : هو رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة ، وهو سير إلى الله من منازل النفس بإزالة التعشيق من المظاهر ، والأغيار إلى أن يصل العبد إلى الأفق المبين وهو نهاية مقام القلب .

ثم تخلص السالك عن صفاته الذميمة وتحليه بصفاته الحميدة
أثناء غوصه في بحر الحقيقة رمزاً لفنائه هو سفره الثاني أي
السفر في الله أو السير في الله ، وفي هذا السفر يتصل به
سفر ثالث دون فاصلة أو وقت أو زمن وهو بقاءه بالحق يترقى
فيه إلى عين الجمع والحضرة الأحدية ، وهو مقام " قاب
قوسين " ولا تبقى فيه اثنيينية ، وفيه يحصل السالك على تمام
المعرفة التي كان سفره وسيره وسعيه إليها ولأجلها . ويمثله
في " مصيبت نامه " ما اطلع عليه سالك " العطار " - وقت
البقاء - من معرفة رفض " العطار " الإفصاح بها واعداء
بالإفصاح في كتاب آخر مشروطاً بالاستئذان من الحضرة .
ويمثله أيضاً هذا القبس من المعرفة الذي أفضى به السالك
إلى شيخه ومرشده بعد أن عاد من سفره هذا . وهذا القبس

= السفر الثاني : هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنة ، وهو
السير في الله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه وهو السير في الحق بالحق إلى
الأفق الأعلى ، وهو نهاية حضرة الواحدية .

والسفر الثالث : هو زوال التقييد بالضدين الظاهر والباطن بالحصول في أحدية
عين الجمع ، وهو الترقى إلى عين الجمع والحضرة الأحدية ، وهو مقام قاب قوسين ،
وما بقيت الاثنيينية فإذا ارتفعت وهو مقام أو أدنى وهو نهاية الولاية .

السفر الرابع : عند الرجوع من الحق إلى الخلق ، وهو أحدية الجمع والفرق بشهود
اندراج الحق في الخلق ، واضمحلال الخلق في الحق حتى يرى عين الوحدة في صورة
الكثرة وصورة الكثرة في عين الوحدة ، وهو السير بالله عند الله للتكميل ، وهو مقام
البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع .

- كما تقدم - هو حديث " العطار " عن خلق العالم وصدوره .
وهذه العودة للسالك من بحر الحقيقة - أى من الفناء والبقاء
- إلى شيخه - بعد نجاح رحلته ومعراجه - إن هو إلا السفر
الرابع ، وهو الرجوع من الحق إلى الخلق .

ومن هنا جاءت أهمية ما توصل إليه البحث فى الفصل
الرابع من الباب الأول والخاص بالدراسة النقدية لتحقيق
المنظومة ، وهو ترجيح البحث أن الأبيات المتصلة بالحكاية
الثانية على المقالة الأربعين ، والتي تلت - مباشرة ودون
فاصلة - بيتى حكاية سيدنا " عمر " وابنه رضى الله عنهما ،
وتتضمن حديث الروح إلى السالك بعد أن عاد أو صعد من
بحرها ، ثم اتجاه السالك إلى شيخه المرشد وأخباره بقبس
مما رآه أثناء غوصه ، وهو هذه الأبيات ، واطمئنان الشيخ
إلى أن سالكه قد صار رجل طريق - أقول - ترجيح
البحث أن هذه الأبيات ينبغى أن تلحق بأبيات المقالة الأربعين
التي تنتهى بغوص السالك فى بحر الحقيقة رمزاً لفنائه ،
يدعم القول أن مفهوم السفر عند " العطار " لا يختلف عن
مفهومه لدى الصوفية ، وإلا كان مفهوم السفر عنده أمراً
جديداً وخطيراً - فى الوقت نفسه - لو لم يلحق البحث هذه
الأبيات إلى أبيات المقالة الأربعين ؛ لأن انتهاء المنظومة -
كما هو الوضع فى صورتها هذه التى هى عليها - يعنى أن

السفر عند " العطار " هو السفر الأول فقط أى السفر من الخلق إلى الحق ، وفيه يفنى السالك فى الحق ، ويبقى به وكفى بون عودة منه . وهذا أمر غير معقول أو وارد لدى المتصوفة وكل الرحلات المعراجية ، فلا بد للسفر من عودة ، وإلا كيف أخبرنا " العطار " بهذا القبس ، وكيف وعدنا بالإفصاح عن غيره فى كتاب آخر ، كما أن الرسول ﷺ فى " معراج النبوى الشريف " - ذلك المعراج الذى ألهب خيال الشعراء المتصوفة ، فنظموا معارجهم الصوفية على منواله ، ويُعد - كما سيأتى - مصدراً أساسياً من مصادر " مصيبت نامه " - قد عاد مرة أخرى إلى الخلق ليخبرهم بما رآه فى ذلك العالم الغيبى . وكذلك عاد " ارداويراف " فى " ارداويراف نامه " ، وعاد سالك " سنائى الغزنوى " فى " سير العباد إلى المعاد " ؛ لأنه مازال أسير عالم الصورة ، ولم يتحرر بعد من التكليف وغيره .

(هـ) تشير هذه الأبيات إلى أن الله - سبحانه وتعالى - أصل الموجودات كلها ، وهو على كل شىء والآخرين لا شىء ؛ فهو الظاهر والباطن ، وهو الأول والآخر وما الموجودات إلا ذاته وصفاته ، ولا يفهم من ذلك أن " العطار " من القائلين بوحدة الوجود فى هذا العمل الكبير ، بل أرى أن من بين اتجاهات " مصيبت نامه " الصوفية أو بمعنى أدق من بين موضوعاتها التعبير عن " وحدة الشهود " أيضاً .

وتدفع قضية خلق العالم أو صدور الموجودات هذه ،
وكذا أبيات عدة متناثرة في أرجاء المنظومة ، البحث إلى أن يعرض
إلى اتجاهات صوفية أو موضوعات أخرى في " مصيبت نامه "
منها : وحدة الشهود ، نظرية النور المحمدى أو الحقيقة
المحمدية ، الصلة بين الله تعالى والعالم والإنسان فيما سيأتى .

رابعاً : وحدة الشهود فى المنظومة

فى صدد الحديث عن الفناء والبقاء ، وهما غاية السالك فى " مصيبت نامه " ، يظل سؤال يفرض نفسه علينا دائماً ، وهو : ما معنى الفناء فى " مصيبت نامه " ؟ وما الذى يعينه " العطار " بفناء سالكه فى " مصيبت نامه " ؟ أو بصورة أخرى : ما معنى فناء سالك " مصيبت نامه " فى بحر الحقيقة ؟ أهو فناء يحل الحق سبحانه فى السالك بما يعبر عنه بحلول اللاهوت فى الناسوت كما عبر " الحلاج " عن ذلك فى نظريته المسماه بالحلول ؟ والتى يقول فيها :

| | |
|-----------------------|--------------------------|
| سبحان من أظهر ناسوته | سرّنا لاهوته الشاقب |
| ثم بدا فى خلقه ظاهراً | فى صورة الأكل والشارب |
| حتى لقد عاينه خلقه | كلحظة الحاجب بالحاجب (١) |

(١) الحلاج ، ص ١٢٧ .

أم هو فناء يعنى به الاتحاد ؟ أى اتحاد السالك مع الحق سبحانه
بحيث يعبر عنه كما قال " أبو يزيد البسطامى " : " سبحانه ما أعظم
شأنى " ، ويُستدل عليه بييتين لأحد الشعراء ^(١) استخدمهما المتصوفة
كتعبير عن الاتحاد :

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابها ، فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ، ولا قدح وكأنما قدح ، ولا خمر

أم فناء يعنى به إسقاط الاثنينية والكثرة وإقامة الوحدة بين الخلق
والخالق كما يعبر عن ذلك أصحاب فكرة وحدة الوجود ؟ أم فناء يعنى به
الفناء عن كل ما سوى الله ولا يشاهد غيره كما يهدف إلى ذلك
أصحاب فكرة وحدة الشهود ؟

ورد عن " العطار " فى " مصيبت نامه " هذا البيت :

" إن تسلك الطريق فلا تمضِ هناك فى الحلول ، بل امض فى
التجلى حتى تعرف كل شىء " ^(٢) .

ففى البيت السابق نفى صريح لمبدأ الحلول ونهى عنه ولا يعد
مقصداً " للعطار " بفناء سالكه ، وكذا الشأن فى الاتحاد ؛ فالسالك لم

(١) هو صاحب الكافى ، وينسبهما الثعالبى فى يتمية الدهر إلى صاحب بن عباد .

(٢) مصيبت نامه ص ٣١١ والبيت

در حلول ابتجا مروگره روى در تجلى رو نوتا آكه روى

يتحدث بعد فنائه في بحر الحقيقة بمثل أفكار الاتحاد ، ولم يأت في " مصيبت نامه " ما يفيد اتحاد السالك بالحق ، وأن ليس ثمة فرق بينهما كما تنص على ذلك فكرة الاتحاد .

تبقى لدينا فكرتان شديدتا التقارب في المعنى ، ويدق الفرق بينهما ، وهما : وحدة الوجود ، ووحدة الشهود ^(١) . فلنوضح - أولاً - هذا الفرق الدقيق بينهما ، ثم ننظر إلى أي فكرة منهما ينتسب فناء السالك في " مصيبت نامه " :

تعرف نظرية " وحدة الوجود " بأنها : " مذهب الذين يوحدون الله والعالم ، ويزعمون أن كل شيء هو الله ، وهو مذهب قديم أخذت به البراهماتية والرواقية والأفلاطونية المحدثه والصوفية " ^(٢) ويقول المتصوفة : " إن الله هو الحق وليس هناك إلا موجود واحد وهو الموجود المطلق ، أما العالم فهو مظهر الذات الإلهية ، وليس له وجود في ذاته لأنه صادر عن الله بالتجلي " ^(٣) .

(١) يكفي دليلاً على غموض ما بين الفكرتين من فرق أن اختلف باحثان لعمل واحد " للعطار وهو " منطق الطير " في فكرتها التي تمثلها ، فبينما يرى " ناجي القيسى " في كتابه " عطار نامه " ص ٥٠٦ - دون ذكر أدلة - أنها تمثل فكرة وحدة الوجود ، يرى بديع جمعة " في كتابه " منطق الطير " ص ٥٢ أنها تمثل وحدة الشهود ، وأيد كلامه بأدلة علمية قائمة على أساس التفرقة بين الفكرتين ، ولقد أفدت كثيراً - هنا - من هذه التفرقة .

(٢) د . جميل صليبا : المعجم الفلسفي مجلد ٢ ص ٥٦٩ دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧١ ط ١ .

(٣) السابق والصفحة نفسها .

ولعل أبرع من عبر عن "وحدة الوجود" بإتقان بالغ ، ويجمع المتصوفة على أنه صاحب البصمة الأخيرة في اكتمال هذه الفكرة عنده هو الفيلسوف الأندلسي "محيى الدين بن عربي" ، ت ٦٣٨هـ " وهو معاصر " للعطار " ، ويعزو " أبو العلا عفيفي " (١) اكتمال فكرة وحدة الوجود إليه ، ويرى أنها لم تكن قد ظهرت قبله في صورة نظرية كاملة ، ولهذا من المستحسن أن ننظر إلى هذه الفكرة عنده :

ذكر " ابن عربي " في كتابه " فصوص الحكم " ، وبخاصة في الفصل " الإدريسي " ، ثلاثة أبيات تصور وحدة الوجود عنده ، واعتمد عليها الباحثون في فهمهم لها عنده :

| | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| فأخلق خلق بهذا الوجه فاعتبروا | وليس خلقا بذلك الوجه فادكروا |
| من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته | وليس يدر به إلا من له بصر |
| جمع وفرق فإن العين واحدة | وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر (٢) |

ويفهم أبو العلا عفيفي " وحدة الوجود من هذه الأبيات بأنها " إذا نظرت إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتها قلت هي " الحق " ، وإذا

(١) أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الاسلام ، ص ١٨٧ .

(٢) محيى الدين بن عربي : فصوص الحكم ، تحقيق وتقديم : أبو العلا عفيفي ، ص ٧٩ - ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م دار إحياء الكتب العربية .

نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها : أى من حيث ظهورها فى أعيان الممكنات قلت هى " الخلق " أو العالم ، فهى الحق والخلق " (١) .

ولا يبعد عن هذا الفهم كثيراً " محمد مصطفى حلمى " الذى يقول : "إذا كان وجود الحق هو عين وجود الخلق ، فقد فسر " ابن عربى " الفرق بينهما بأنه راجع إلى أن الإنسان لا ينظر إليهما من وجه واحد ، وإنما ينظر إليهما باعتبارهما حقاً من وجه ، وخلقاً من وجه آخر ، لو نظر إليهما بعين واحدة ، ومن وجه واحد ، أو على أنهما وجهان لحقيقة واحدة لاستطاع أن يدرك حقيقتيهما الذاتية الواحدة التى لا كثرة فيها ولا تفرقة " (٢) .

نعم ... " لا كثرة فيها ولا تفرقة " لعل هذه الجملة هى المفتاح الحقيقى للتفرقة بين فكرتى أو نظريتى : وحدة الوجود ووحدة الشهود ؛ فوحدة الوجود تهدف إذن إلى إسقاط الاثنينية والكثرة فى الوجود العينى ، أما وحدة الشهود فتعنى " الفناء عن شهود التكثر والعدد لا نفى هذا التكثر والعدد " (٣) . فالمؤمن

(١) أبو العلا عفيفى : مقدمة فصوص الحكم لابن عربى ، ص ٢٤ - ٢٥ ، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م ، دار إحياء الكتب العربية .

(٢) د . محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ، ص ١٤٩ - ١٥٠ ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ م .

(٣) د . بديع محمد جمعة ، ص ٥٤ .

بوحدة الشهود لا يشاهد في الوجود إلا الله ^(١) ، وأصحاب وحدة الشهود رجال فنوا في حبهم لله عن أنفسهم ، وعن كل ما سوى الله فلم يشاهدوا في الوجود غيره ^(٢) . أضف إلى ما سبق أن وحدة الوجود نظرية فلسفية رغم أصلها الصوفي ، أوهى نتاج العقل والفكر في حين وحدة الشهود تجربة صوفية ذوقية .

ومن هذه التفرقة بين الفكرتين نرى أن " العطار " لم يكن يعنى بفناء السالك في " مصيبت نامه " إسقاط الاثنيينية والكثرة ونفيهما ، بل يعنى مجرد الفناء عنها ، ومشاهدة الحق والبقاء به ، ولم يكن فناؤه يعنى به أن يوحد بين الخلق والخالق ، ويكون العالم ظاهره الخلق وباطنه الحق ، بل يعنى البقاء بالحق فلا يشاهد غيره طبقاً لمذهب وحدة الشهود . والأدلة على ذلك هي :

١- لو كان الهدف من فناء السالك هو إسقاط الكثرة والعدد ما عاد مرة أخرى إلى شيخه ، وما كان " العطار " قد نصح سالكه بالابتعاد عن الحلول ، وهو مذهب قريب في هدفه من وحدة الوجود وما نصحه بالاستغراق في التجلى ، وفي التجلى تكون نفس السالك موجودة والخلق موجودين لكنه غافل عن نفسه ، وعن الخلق أجمعين غير شاعر بنفسه وبالخلق .

(١) السابق والصفحة نفسها .

(٢) أبو العلا عفيفي : مقدمة فصوص الحكم ، ص ٢٥ .

٢- تنتهي " مصيبت نامه " بحيرة السالك من هول ما رأى وما شاهد وقت البقاء بالحق ؛ إذ لم ير سوى الحق ، وهذا يتفق مع نظرية وحدة الشهود :
 " وله تلك الحيرة كلها كل لحظة ، وله ذلك الصياح كله والآه والماتم " .
 " لم ير من الجسد لأنه رأى من الروح ، لا ... لم ير من الروح بل رأى الحبيب " .

" وبقي متحيراً ، وغسل من نفسه اليد ، وصار طاهراً من نفسه ، واعتكف في زاوية " (١)

٣- المنظومة مليئة بالأبيات التي تعبر عن وحدة الشهود لا وحدة الوجود :
 " قال : كل ما هو واضح وخفي ، كلها من جملة آثار الروح التي تضيء الروح " .

" إنني أرى في الدنيا آثار الروح جميعها ، وأرى شعاع الروح والدنيا كله " (٢) .

(١) مصيبت نامه ص ٢٥٧ والأبيات :

وان همه فرياد وآه و ماتم ش
 نی ندید از جان و جانان دیداو
 پاک گشت از خویش و در گوشه نشست

آن همه سر گشتگی مرد مش
 نه زتن دیداو که از جان دیداو
 در تحیر ماند شست از خویش دست

(٢) السابق ، ص ٢٥٨ والبيتان :

جمله آثار جان افروز جانست
 پرتو جان و جهان بینم همه

گفت هر چیزی که پیدا و نهانت
 در جهان آثار جان بینم همه

فما رؤية آثار الروح وشعاعها إلا رؤية للحق فقط ومشاهدة له
دونما إسقاط للثنائية والتكثر . وقد جاء بعد هذين البيتين الأبيات التي
تعبر عن فكرة خلق العالم - التي تقدم ذكرها - وفيها يكون العالم تجلياً
لصفات الحق وذاته . ولم يشر " العطار " فيها إلى أن ذات الكون هو
الحق وصفاته الخلق كما تنص على ذلك فكرة وحدة الوجود ، بل الله
فقط هو ظاهر الكون وباطنه ، وما في الكون هو آثاره بحيث من ينظر
إلى الكون لا يرى سواه .

وإذا كان في المنظومة أبيات يفهم منها القول بوحدة الوجود مثل :
" لا جرم أن رأى السمك (الأرض) والقمر (السما) فقد رأى
العالمين كليهما " ثم وجه الله " (١) .

على اعتبار أن بعض (٢) الباحثين يرون أن هذه الآية - التي في
البيت السابق - وهي قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا
فَشَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ تعبر عن القول بوحدة الوجود إلا أن
هذا الأمر لا ينبغي أن يؤخذ هكذا على إطلاقه ؛ فعلى حسب التفرقة
السابقة بين الفكرتين تقتصر الرؤية في الكون على الحق سبحانه فقط ،

(١) السابق ص ١٢٥ والبيت :

لا جرم گرماهی و گرماء دید هر دو عالم ثم وجه الله دید

(٢) نعى به د . عبد الوهاب عزام في كتابه التصوف وفريد الدين ، ص ٧٧ .

فضلاً عن أن بعض الباحثين ^(١) أيضاً يرون أنها - أى الآية السابقة -
تعبّر في الوقت نفسه عن وحدة الشهود .

خامساً : نظرية النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية فى المنظومة

ارتبطت نظرية " العطار " لكيفية خلق العالم - كما جاء فى
" مصيبت نامه " - بفكرة سبق فى القول بها ، وهى نظرية النور
المحمدى أو الحقيقة المحمدية ؛ إذ عدّ " محمداً " ﷺ أول المخلوقات
وأول صادر فى الوجود وأسبق المخلوقات فى الخلق .

ولقد تناول " العطار " سيدنا " محمداً " ﷺ بصورتين مختلفتين :

١ - صورة النور الأزلى السابق فى خلقه الأكوان ، وأنه الصادر
الأول والمخلوق الأول ، وهو بذلك " محمد النبى " ﷺ ؛ أى قبل بعثته
نبياً هادياً :

" كان أصل الروح هو النور المجرد وكفى ، يعنى كان ذلك النور
المحمدى وكفى " ^(٢)

(١) منهم د . محمد مصطفى حلمى فى الحياة الروحية فى الإسلام ، ص ٢٨ .

(٢) مصيبت نامه ص ٢٥٨ والبيت :

اصل جان نور مجرد بود وبس يعنى آن نور محمد بود وبس

" فالعطار " يعد النور المحمدى - وهو عنده نور مجرد - أصل الروح التى أتى شعاعها من القدس ، وللروح بهذا الأصل ذات وصفات تجلى عنهما الكائنات ، فتجلى عن ذاتها العرش والكرسى والسماوات والكواكب والعناصر الأربعة وبقية المخلوقات من حيوانات وطيور ونبات ... إلخ . وتجلى عن صفاتها اللوح والقلم وجبرائيل وعزرائيل وميكائيل وإسرافيل والجنة والنار ^(١) . إذن فكل المخلوقات تجليات للنور المحمدى الصادر الأول .

والأنبياء - أسمى المخلوقات وأقربها إلى الحق سبحانه - يقرون كلهم بأسبقية " محمد النبى " - كنور لا كجسد - لهم فى الخلق قبل أن يبعث نبياً هادياً ، ومن يحفظون له فضله ويحيلون السالك إليه ليتشفع به ويطلب الهداية منه ^(٢) .

ويعبر " العطار " عن استمداد كل كائن نوره من النور المحمدى الذى يعد الغرض من خلق العالم :

" يا من يُعد القمرُ والشمسُ انعكاسَ وجهك ، والعرشُ والكرسى قرينين فى حيك " .

(١) سبق ذكر الأبيات التى يستشهد بها على ذلك فى القسم الخاص بكيفية خلق العالم فى المنظومة .

(٢) أيضاً سبق ذكر الأبيات التى تدل على ذلك فى القسم الخاص بعرض المنظومة .

” أنت فقط الغرض من خلق العالم ، ولأنك كنت أصل الوجود فأنت
الموجود فقط ” (١) .

وفي البيت الأخير إشارة إلى ما يروى على أنه حديث قدسى ،
ويستخدمه المتصوفة كتأكيد لأقوالهم حول فكرة النور المحمدى وهو :

” لولاك .. لولاك ما خلقت الأفلاك ”

ونور ” محمد ” - عند ” العطار ” - أصل العالمين كليهما ومقدم على
الدنيا والروح :

” نوره واهب الأصل للعالمين كليهما ، ومقدم على الدنيا والروح ” (٢) .

وكل حقيقة في العالم تجل لحقيقته والعالمان كلاهما ” محمد ” ،
ويدل على ذلك أن ميمى ” محمد ” هما ميمما (عالم) الدنيا و(عالم) الآخرة .

” ذلك لأنه فى الصورة بمعنى العالم ، ومن خلقه يكون الخلق كل لحظة ” .

” الجنات الثمانى جرعة من كأسه ، كلا العالمين من ميمى اسمه ” .

” ليس للعالم نصيب إلا ميم واحدة ، ثم جاء لمحمد ميمان من الاسم ” .

(١) مصيبت نامه ص ٢٠٩ والبيتان :

عرش وكرسى جفتهء در كوى نور
چون تو اصرلى پس توئى موجود بس

ای مه وخورشید عکس روى نور
آفرینش را توئى مقصود بس

(٢) مصيبت نامه ص ٢٠ والبيت :

بر جهان و جان مقدم نور او است

مایه بخش هر دو عالم نور او است

” لا جرم فالعالم الأول من ميمه الأولى ، وذلك العالم الثانى من ميمه الأخرى ” (١) .

هذه هي الصورة الأولى - عند ” العطار ” فى ” مصيبت نامه ” - لسيدنا ” محمد ” ﷺ ، وهى النور الأزلى السابق فى خلقه الأكوان والصادر الأول للمخلوقات والمخلوق الأول باعتباره نوراً لا جسداً ؛ فيكون ” محمد النبى ” الذى لم يكن قد بُعث نبياً بعد .

٢- صورة النبى المرسل والكائن المحدث الذى تعين وجوده فى زمان ومكان محددين والقائم بالرسالة والمؤدى للأمانة والداعى إلى الهدى ودين الحق ، وهو بذلك ” النبى محمد ” المبعوث للهداية والرشاد :
” هو مرجع الخلق وإمام الكائنات ، فعله حجة وإعجاز ” .

” ذاته جوهر بحر التقوى ، دعواته هى الدعوة إلى الحق أبداً ” (٢) .

(١) مصيبت نامه ص ٢٠ والأبيات :

زافرینش آفرینش هر د میست
هر د و عالم از دو میم نام او
پس محمد را دو میم آمد ز اسم
وان دوم عالم زدیکر میم اوست

زآنکه در صورت بمعنی عالمیست
هشت جنت جرعه از جام او
نیست عالم را مکریم میم قسم
لا جرم یک عالم ازیک میم اوست

(٢) مصيبت نامه ص ١٩ والبيتان :

فعل او هم حجت وهم معجزات
تا ابد داعی حقی دعوات او

مرجع خلق وامام کائنات
گوهر دریای تقوی ذات او

فهو آخر الأنبياء حيث لا نبي بعده ، وكمل الإيمان في عهده ،
واكتمل الدين لديه :

" ليس في الإمكان نبوة بعده ، ولم يوجد أحد قبله أكثر إيماناً منه " .

" اكتمل الإيمان في عهده ، وليس أعلى من الكمال إلا الزوال " .

" حينما أتى إلى حد الإمكان ، لا جرم أن تقدم الأنبياء " .

" اسمع من القرآن ولا تضيع نفسك عبثاً إلى حجة " اليوم أكملت
لكم " (١)

والبيت الأخير إشارة إلى قوله تعالى ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ
وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ (٢) ، ويعد دليلاً على
صورته - عند " العطار " في " مصيبت نامه " - النبي المرسل والكائن
المحدث القائم بالرسالة والمؤدي للأمانة ؛ فهو بذلك : " النبي محمد "
عليه السلام الداعي إلى الهدى ودين الحق .

(١) السابق ص ٢٣ والأبيات :

| | |
|-----------------------------|----------------------------------|
| بعد از پیغامبری امکان نداشت | پیش از و کس پیش از و ایمان نداشت |
| یافت اندر عهد او ایمان کمال | نیست بر تراز کمال الا زوال |
| چون بعد ممکن خویش آمداد | لا جرم از انبیا پیش آمداد |
| بشنواز قرآن مشو پیوده گم | حجت الیوم اکملت لكم |

(٢) سورة المائدة آية (٣) .

وعلى هذا " فلمحمد " ﷺ عند " العطار " فى " مصيبت نامه " حقيقتان : إحداهما سابقة على المخلوقات يكون بها " محمداً النبى " ﷺ الذى سبق خلقه على الموجودات وهو الخلق النورانى لا الجسدى ، والآخر مستحدثة يكون بها " النبى محمداً " ﷺ المرسل الهادى لدين الحق ، ولقد جمع " العطار " معنى هاتين الحقيقتين فى بيت واحد :

" فله من الباطن حجة " كنت نبياً " ، وله من الظاهر دعوة ختم الرسالة " (١).

الحقيقتان موجودتان فى هذا البيت : ففى الشطر الأول نجد الحقيقة الأولى " محمداً النبى " ﷺ واضحة وممثلة فى قوله " كنت نبياً " إشارة إلى الحديث الصحيح " كنت نبياً وأدم بين الروح والجسد " الذى يذكر أحياناً بـ " كنت نبياً وأدم بين الماء والطين " ، وهذا الحديث يستشهد به أصحاب فكرة النور المحمدى على أزلية هذا النور وأسبقيته الموجودات فى الخلق ، وفى الشطر الثانى نجد الحقيقة الثانية " النبى محمداً " ﷺ واضحة أيضاً ، ويمثلها أنه بدعوته للإسلام يُعد خاتم الرسل ورسالته نهاية الرسالات كما جاء فى قوله تعالى ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ .

(١) مصيبت نامه ص ٢٠ والبيت :

دعوتش مهر رسالت ازبرونست

حجتش كنت نبيا از درونست

ويُعد من نافلة القول أن " العطار " لم يكن أول من قال بفكرة النور الحمدي هذه ، فلقد سبق إليها ، فالفكرة واضحة عند " الحلاج " - المتقدم على " العطار " زمنًا - في طواسينه ، بل لا يمكن القول أو الجزم أيضًا بأن " الحلاج " أول من قال بها وإن كان له فضل ذيوعتها . وقبل الاسترسال في ذلك نعرض هنا لرأى أثاره الأستاذ الدكتور " عبد الحكيم حسان " ، ويتمثل في قوله " والحلاج أول صوفي مسلم قال بنظرية النور الحمدي " (١) ، وحسب علمى هذا صحيح كنظرية ، بيد أنه يقول بعد ذلك : " والحلاج متأثر فى هذه النظرية بعناصر أجنبية ، فالعنصر المسيحى فيها ظاهر والنظرية ليست مسيحية الأصل ، ولكنها يونانية نقلت إلى المسيحية ثم نقلها الحلاج إلى التصوف ، كما نقلها غيره إلى العقائد الأخرى " (٢) ، وهذا جائز غير أنه قد ضنّ علينا بذكر هذه العناصر وكيفية تأثيرها مكثفياً بالإشارة إلى هذا التأثير غير الإسلامى فى فكرة إسلامية القول . وإلى جانب هذا الرأى الذى نحترمه كثيراً " نبدى رأياً آخر يعتمد على ظواهر إسلامية لعلها كانت أساساً لهذه الفكرة عند " الحلاج " أو - على الأقل - تضافرت مع ما أشار إليه صاحب النص السابق فى تكوين هذه الفكرة عند " الحلاج " ، وهو :

(١) د . عبد الحكيم حسان ص ٢٧٣ .

(٢) المرجع السابق الصفحة نفسها .

ألا يجوز أن هذه الفكرة كانت تطوراً لنظرة المتصوفة المقدسة للرسول ﷺ وتمثل ذلك في إسنادهم - كما تقدم الإشارة إلى ذلك - للرسول صفات خاصة ، وهى التى أطلق عليها صاحب " اللمع " اسم المستنبطات . وقد اعتمد الصوفية على أحاديث نبوية لبيان هذه الصفات الخاصة مثل قوله : " لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ، ولبكيتم كثيراً ، ولخرجتم إلى الصعدات ، ولما تقررتم على الفرش " . فالصوفية يعتمدون على الحديث فى إسناد علم خاص للرسول ﷺ ؛ أى أن الرسول أشار إلى معنى من معانى تخصيصه إشارة لا تدركها العقول ، ولا تصل إليها الفهوم ، وتعجز عنها علوم جميع الخلق ^(١) . فربما تطورت هذه النظرية تبعاً لتطور الفكر الصوفى واختلاطه بعوامل أخرى مثل التى أشرنا إليها حتى وصلت إلى فكرة النور المحمدى . أو ربما كان مردُّ هذه الفكرة إلى بعض الأحاديث التى تدور حول هذا المعنى ، وتعبّر عنه تعبيراً صريحاً ومباشراً دون أى لبس يعتريه . ومن هذه الأحاديث ما هو صحيح الإسناد إلى الرسول مثل حديث " كنت نبياً وأدم بين الماء والطين " أو " بين الروح والجسد " ؛ فقد أخرجه البخارى فى تاريخه والبغوى وابن السكن وأبو نعيم فى الحلية وصححه الحاكم بمعنى " كنت نبياً وأدم بين الروح والجسد " ^(٢) ، وقال العلقمى فى شرح الحاكم الصغير حديث صحيح ^(٣) . ومثل حديث

(١) ارجع إلى ما كتبه السراج الطوسى فى كتابه اللمع ص ١٥٩ عن هذه المستنبطات .

(٢) العجلونى : كشف الخفاء ٢/١٨٧ .

(٣) السابق ١٩١ / ٢ .

" أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر " ، وهو حديث صحيح أيضاً رواه عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله بلفظ أن الله تعالى خلق قبل الأشياء نبيك من نوره (١) . ومن هذه الأحاديث ما هو ضعيف ، ويقال عنه إنه قدسى مثل " لولاك ... لولاك ما خلقت الأفلاك " ... إلخ .

ويدلى " أبو العلا عفيفى " بدلوه فى هذه القضية فيقول : " شاع من أوائل عهد الإسلام القول بأزلية محمد ﷺ ، أو بعبارة أدق بأزلية " النور المحمدى " ، وهو قول ظهر بين الشيعة أولاً ، ولم يلبث أهل السنة أن أخذوا به ، واستند الكل فى دعواهم إلى أحاديث يظهر أن أكثرها موضوع (٢) . من ذلك أن النبى ﷺ قال " أنا أول الناس فى الخلق " ومنها " أول ما خلق الله نورى " ومنها : " كنت نبياً وأدم بين الماء والطين " وغير ذلك من الأحاديث التى استنتجوا منها أنه كان لمحمد ﷺ وجود قبل وجود الخلق ، وقبل وجوده الزمانى فى صورة النبى المرسل ، وأن هذا الوجود قديم غير حادث ، وعبروا عنه بالنور المحمدى . وقد أفاضت الشيعة فى وصف هذا النور المحمدى ، فقالوا إنه ينتقل فى الزمان من جيل إلى جيل ، وأنه هو الذى ظهر بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء ، ثم ظهر أخيراً بصورة خاتم

(١) العجلونى : كشف الخفاء ١/٣١١ .

(٢) جانب أبا العلا عفيفى الصواب هنا : لأن بعض هذه الأحاديث التى رجع أنها موضوعة صحيحة مثل : أول ما خلق الله و " كنت نبياً .. " .

النبيين محمد ﷺ وبهذا أرجعوا جميع الأنبياء إلى محمد ، وكذلك ورثة محمد إلى أصل واحد . وهو قول نجد له صدى في الغنوصية المسيحية . يقول الأب "كليمنت الإسكندري" : " ليس في الوجود إلا نبي واحد ، وهو الإنسان الذي خلقه الله على صورته ، والذي يحل فيه روح القدس ، والذي يظهر منذ الأزل في كل زمان بصورة جديدة " (١) .

المهم أن "العطار" قد سبق إلى القول بهذه الفكرة أو النظرية ، ولعله يقترب في نظريته للرسول ﷺ وتحديده لصفته الأزلية القديمة والمستحدثة من "الحلاج" دون من تحدث عن هذه الفكرة ؛ "فالحلاج" قد حدد في "طواسينه" وبالتحديد في "طاسين السراج" (٢) هاتين الصورتين (٣) ؛ فالصورة الأولى وهي صورته ﷺ نوراً أزلياً قديماً كان قبل أن تكون الأكوان ، ومنه استمد كل علم وعرفان تتمثل في قوله :

"طس سراج من نور الغيب بدا وعاد وجاوز السراج ، وساد قمر تجلى من بين الأقمار ، برجه في فلك الأسرار سماء الحق " أمياً " لجمع همته و " حرمياً " لعظم نعمته ، و " مكياً " لتمكينه عند قربه " (٤) ،

(١) أبو العلا عفيفي : قصص الحكم لابن عربي ص ٢١٩ من التعليقات .

(٢) الحلاج ص ٨٢ .

(٣) أفدت من هذا التحديد مما كتبه الدكتور محمد مصطفى حلمي في كتابه " الحياة الروحية في الإسلام " ص ١١٩ ، واستعرت منه بعض تعبيراته التي استخدمها في هذا التحديد .

(٤) الحلاج ص ٨٢ .

ثم بيّن " الحلاج " كيف استمدت أنوار النبوة أنوارها من ذلك النور الحمدي فقال : أنوار النبوة من نوره برزت وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر ، وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ؛ لأنه كان قبل الأمم ما كان في الآفاق ودون الآفاق وأظرف وأشرف وأعرف وأرأف وأخوف وأعطف من صاحب هذه القضية " (١) .

أما الصورة الثانية ، وهي صورته نبياً مرسلأ ، وكائناً محدثاً ، تعين وجوده في زمان ومكان محدودين وكماله الذي تحقق به في العلم والعمل ، فتتمثل في قوله : " الحق وبه الحقيقة ، هو الأول في الوصلة هو الآخر في النبوة ، والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة " (٢) ، وقوله " أظهر مقالته ، أبرز أعلامه ، أشاع برهانه ، أنزل فرقانه أطلق لسانه ، أشرف جنانه ، أعجز أقرانه ، أثبت بنيانه ، رفع شأنه " (٣) .

ويعلق " محمد مصطفى حلمي " على ذلك قائلاً : " وعلى أن هذه النظرية عند هذا الصوفي الجليل الشأن - أي الحلاج - كانت تدور على طائفة من المعاني الرئيسية التي كان قوامها قدم النور الحمدي ، وسبقه في الوجود على كل ما في الكون ، وفيض أنوار العلم والحكمة والنبوة

(١) السابق ص ٨٢ - ٨٣ .

(٢) السابق ص ٨٤ .

(٣) السابق والصفحة نفسها .

من سراج الوهاج ، سواء أكانت هذه النبوة نبوة محمد المبعوث نفسه ،
أم نبوة غيره من الأنبياء السابقين^(١) .

مما مضى ذكره يتبين مدى التقارب في نظرتي " الحلاج
و " العطار " في النور الحمدي وتحديدتهما صفتي الرسول ﷺ الأزلية
القديمة والمستحدثة ، كما تتفق آراؤهما فيه ؛ فهو أول تعين من تعينات
الذات الإلهية والصادر الأول الذي فاضت عنه المخلوقات وهو أصل
الوجود ، ولولاه ما كان الكون بما فيه من مخلوقات . وكل هذا يرجع
القول بأن " العطار " قد تأثر بما كتبه " الحلاج " في هذا الشأن ،
وبخاصة أن " الحلاج " يتقدمه زمناً ناهيك عن شهرته وإعجاب " العطار "
به إعجاباً دفعه إلى أن يتحدث عنه في كتابه " تذكرة الأولياء " بتعاطف
شديد .

تقدم - منذ قليل - القول بأن " العطار " يقترب في نظريته في النور
الحمدي للرسول ﷺ من " الحلاج " دون من تحدث عن هذه الفكرة ،
وأعني بذلك أن هذه الفكرة قد تناولت من جانب واحد لها أو من صورة
واحدة لها وهي : " محمد النبي " وهي النور الأزلي القديم لدى عالمين
صوفيين جليلين أحدهما معاصر " العطار " وهو الفيلسوف الصوفي
الأندلسي الكبير " محيي الدين بن عربي " ت ٦٣٨ هـ " والآخر عاش بعد
" العطار " ويُعد تلميذاً " لابن عربي " وهو " عبد الكريم الجيلاني " .

(١) د . محمد مصطفى حلمي ص ١٢٠ - ١٢١ .

وليس بين أيدينا ما يثبت أن هناك تأثيراً وتأثراً بين ما كتبه " العطار " - في هذا الشأن - وما كتبه " ابن عربي " و " الجيلاني " ؛ لأن " مصيبت نامه " لم تنظم أساساً كي تعالج هذه الفكرة ، ولكنها - أى فكرة النور المحمدى - تظهر بين ثنايا المنظومة فى أبيات عدة متناثرة ، وبخاصة عند حديث " العطار " عن كيفية خلق العالم فى حين تأخذ هذه الفكرة طابعاً أكمل لدى " ابن عربي " و " الجيلاني " ، ولهذا ارتأيت أن أعرض لها - أيضاً - عند هذين العالمين حتى نقف على طبيعتها عن " العطار " فليست فقط ظاهرة التأثير والتأثر هى وحدها المعول للمقارنة ، بل يلزم إن أردنا أن نقوم عملاً أو فكرة ما أن ننظر إليها من خلال تناول الآخرين لها أيضاً .

وإذا لم يكن هناك لقاء قد تم بين " العطار " الفارسى و " ابن عربي " الأندلسى - المتعاصرين - فالمرجح أن سبب تناولهما لها هو أن هذه الفكرة تمثل ثقافة عصرهما وبخاصة أن " الحلاج " قد سبقهما إلى وضع أساسها والقول بها ، وكانت من المأخذ التى حوكم لأجلها .

تتضح هذه الفكرة لدى " ابن عربي " فى كتابه " فصوص الحكم " فى " فص حكمة فردية فى كلمة محمدية " ، وبخاصة فى قوله : " إنما كانت حكمته فردية ؛ لأنه أكمل موجود فى هذا النوع الإنسانى ، ولهذا بدئ به الأمر وختم : فكان نبياً وأدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين " (١) .

(١) ابن عربي ص ٢٨٤ .

" فابن عربى " - ومن خلال " نظريته " وحدة الوجود : " وتوحيده بين الخلق والخالق - اقتصر اهتمامه على صورة واحدة للرسول ﷺ وهى حقيقته الروحية النورية التى سبقت الخلق وحدها ، ولم يتعرض - مثلاً فعل : " العطار " ومن قبله " الحلاج " - لصورته الثانية وهى كونه نبياً إلا من خلال الصورة الأولى .

وحسب نظرية " ابن عربى " فى وحدة الوجود " فإن شخصية " النبى محمد " - أى صورته المستحدثة - لم تكن لتعنيه كثيراً قدر ما تعنيه شخصية " محمد النبى " - أى صورته الأزلية القديمة - وهو الكلمة الحمديّة السابق للأنبياء كافة فى الوجود ، وهذا معنى قوله - " ابن عربى " - " بدئ به الأمر وختم " ولعلنا لا نغرب كثيراً أو نبعد عن فهم أحد شارحى " الفصوص " حين قال : " فالكلمة الحمديّة إذن شىء ميتافيزقى محض خارج عن حدود الزمان والمكان ، أو قل إن شئت هى الحق ذاته ظاهراً لنفسه فى أول تعيين من تعييناته فى صورة العقل الحاوى لكل شىء المتجلى فى كل كائن عاقل . وليس هذا الاختصاص لغير الكلمة الحمديّة ، ومن هنا كانت فردية الحكمة الحمديّة كما يشير إلى ذلك عنوان النص " (١) . يفهم من كلام الشارح بالإضافة إلى ما قاله " ابن عربى " أن " ابن عربى " - ومن منطلق نظريته فى وحدة الوجود - قد ربط بين هذه الكلمة الحمديّة والحق ووحد بينهما .

(١) أبو العلا عفيفى : فصوص الحكم ص ٢٢١ من التعليقات .

وهذا يمثل اختلافًا بينه وبين " العطار " ، " فالعطار " وإن أشار في بعض أبياته إلى أن الوجود الحقيقي إنما هو للنور المحمدي إلا أنه لم يعن بذلك - مثلما فعل " ابن عربي " - أن هذا النور هو الحق ذاته لنفسه ونتج عن ذلك أن وحد بين صورتَي " محمدٌ صلى الله عليه وسلم . بل جعل هذا النور الصادر الأول الذي تجلى في المخلوقات التي عنه فاضت (١) دونما توحيد بينه وبين الحق سبحانه بحيث يمثل ظاهر الوجود أو صفاته ويمثل الحق سبحانه ذاته مثلما فعل " ابن عربي " .

وتأخذ هذه النظرية أو الفكرة طابعًا أكمل لدى " ابن عربي " حين نراه يصل الحقيقة المحمدية بالإنسان خاصة وذلك في قوله في " الفص الشيئي " (٢) .

" وليس هذا العلم إلا خاتم الرسل وخاتم الأولياء ولا يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم حتى إن الرسل لا يرونه - متى رأوه - إلا من مشكاة خاتم الأولياء : فإن رسالته والنبوة - أعني نبوة التشريع ورسالته - تنقطعان ، والولاية لا تنقطع أبداً . فالمرسلون من كونهم

(١) ارجع إلى الأبيات التي تعبر عن ذلك في مصيبت نامه ص ٢٥٨ - ٢٥٩ وتقدم ذكرها وترجمتها .

(٢) يعنى " ابن عربي " بالفص الشيئي هو تجلى الحق في صورة المبدأ للخالق الذي يمنح الوجود . أو كما يقول : ابن عربي " يظهر في وجود كل موجود (الفصوص ص ٢٠ من التعليقات) .

أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء . فكيف من دونهم من الأولياء " (١) . ثم يقول :

" فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين . وإن تأخر وجود طينته ، فإنه بحقيقته موجود ، وهو قوله ﷺ : " كنت نبياً وأدم بين الماء والطين " وغيره من الأولياء ما كان ولياً إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من كون الله تعالى تسمى " بالولى الحميد " فخاتم الرسل من حيث ولايته ، نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه ، فإنه الولى الرسول النبى ، وخاتم الأولياء الولى الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب ، وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد ﷺ مقدم الجماعة وسيد ولد آدم فى فتح باب الشفاعة . فعين حالاً خالصة ما عم . وفى هذا الحال الخاص تقدم على الأسماء الإلهية ، فإن الرحمن ما شفع عند المنتقم فى أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعين . ففاز محمد ﷺ بالسيادة فى هذا المقام الخاص " (٢) .

فمن النصين السابقين يلاحظ أن " ابن عربى " يرمى إلى هدفين :
(أ) يَعدُّ سيدنا محمداً ﷺ مصدر العلم الباطنى ومنبعه ،
ويؤكد ذلك أيضاً نص جاء فى بداية " الفص الشيثى " ،

(١) ابن عربى ٦٢ .

(٢) ابن عربى ص ٦٢ - ٦٤ .

وسبق النصين السابقين وهو : " ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به ، وهو ما كان عليه في حال ثبوته ، فيعلم علم الله به من أين حصل " (١) " فابن عربي " - هنا - يتفق مع الصوفية في إسنادهم العلم الباطني لسيدنا " محمد ﷺ ، والتي أشار إليها صاحب " اللمع " تحت اسم المستنبطات ، ولم يخرج " العطار " - بدوره - عن خطهم فعد سيدنا " محمداً " ﷺ - في إطار حديثه عن النور المحمدي - مصدر العلم الباطني ومنبعه إلى الحد الذي جعل فيه الأنبياء كلهم - الذين قابلهم سالكة - يحيلونه إلى سيدنا " محمد " ﷺ إيماناً منهم بعلمه الباطني ، ومن ثم فهو القادر على إرشاد السالك إلى الطريق الصحيح الذي ينبغي على السالك أن يسلكه صوب الحقيقة ، ويؤكد " العطار " ذلك حين صور استجابة سيدنا " محمد " ﷺ لتشفع السالك به وإفاضة علمه الباطني عليه ذلك العلم الذي لا يعلمه سواه (٢) . واستجابة الرسول ﷺ للتشفع لما له من علم باطني عند " العطار " هي عينها فوزه ﷺ بالشفاعة لما له من علم باطني عند " ابن عربي " وكما وضع من أقواله منذ قليل ، والراجع أنهما قد استمدا هذا الأمر من مصدر

(١) السابق ص ٦٠ .

(٢) ارجع إلى المقالات الخاصة بالأنبياء في " مصيبت نامه " وفي آخر هذا الكتاب أيضاً .

واحد وهو " حديث الشفاعة " ، وكان مصدر إلهام لهما ولكل من تحدث في هذا الأمر .

وربما كان في البيت التالي ما يبين أيضاً عن علم سيدنا " محمد ﷺ الباطني عند " العطار " فهو واقف على أسرار الغيب ، وهذا مصدر علمه الباطني :

" حينما أشرقت الأسرار من غيب الغيب سرّاً سرّاً ، جعلت ذلك النور الذي حصلت عليه هو نفس نوره " (١) .

ونلمح هذه النظرة أيضاً عند " الحلاج " في طواسينه - مرتبطة بفكرة النور المحمدي أيضاً - فقد سبقهما إلى هذا القول ، وبين أن العلوم كلها قطرة من بحر علم محمد ﷺ فقال :

" فوقه غمامة برقت ، وتحتة برقة لمعت وأشرقت وأمطرت وأثمرت العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها غرفة من نهره ، الأزمان كلها ساعة من دهره " (٢)

(ب) يصل " ابن عربي " الحقيقة المحمدية بالإنسان ، ويعتبرها " صورة كاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه جميع

(١) مصيبت نامه ص ٢٢ والبيت :

چون زغيب الغيب سراز سر بتافت نوررا همرنگ خود کرد آنچه یافت

(٢) الحلاج ص ٨٤ .

حقائق الوجود ، ولذلك يسميها آدم الحقيقي والحقيقة الإنسانية ، ويعدها من الناحية الصوفية مصدر العلم الباطن ومنبعه وقطب الأقطاب " (١) و " العطار " - وإن تناثرت أبيات فكرة النور الحمدي في ثنايا المنظومة على النقيض من " ابن عربي " الذي اكتملت لديه هذه الفكرة في فصوصه - قد ربط بين هذه الحقيقة الحمدية والإنسان - باعتباره جنساً من الأجناس التي تجلت عن النور الحمدي - وقال بكمال الحقيقة الحمدية ، وأطلق عليها مثلاً فعل " ابن عربي " اسم " القطب " :

" كان القطب الأصلي ظاهراً وخفياً ، ورفع الرأس بسبب ذلك من نافجة الدنيا " (٢)

وقوله :

" كفى أن يكون قطب العرش والفرش والكرسي ، حينما مضى إلى الحق فلماذا تسأل فكفى " (٣) .

(١) أبو العلا عفيفي : فصوص الحكم ص ٣٢٠ من التعليقات .

(٢) مصيبت نامه ص ٢٠ والبيت :

قطب أصل او بود پیدا و نپایان سراز آن بر کرد از نایف جپایان

(٣) السابق ص ٢١ والبيت :

قطب عرش وفرش وكرسى اوست بس چون گذشت از حق چه پرسی اوست بس

ويقول الأستاذ الدكتور " عبد الحكيم حسان " : " وعن الحلاج تطورت هذه النظرية على أيدي الصوفية في العصور التالية حاملة أسماء مختلفة مثل (الإنسان الكامل) أو (القطب) ولكن جوهر النظرية ظل كما وضعه الحلاج في القرن الثالث " (١) .

وتقدم منذ قليل أن " ابن عربي " و " العطار " قد أطلقا عليها اسم " القطب " ، أما من أطلق عليها اسم " الإنسان الكامل " فهو " عبد الكريم الجيلاني " - أحد تلامذة " ابن عربي " - وأبدع التعبير عنها في كتابه " الإنسان الكامل " ، وبخاصة في جزئه الثاني منه ، وفيه ينظر إلى سيدنا " محمد ﷺ بصفته " محمد النبي " أي بصورته الأزلية القديمة فيقول : " ولهذا قال عليه الصلاة والسلام أول ما خلق الله تعالى العقل ، وقال أول ما خلق الله القلم هو العقل الأول وهما وجهان للروح المحمدي قال عليه الصلاة والسلام أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر فصار القلم الأعلى والروح المحمدي عبارة عن جوهر فرد وهو بنسبته إلى الخلق يسمى القلم الأعلى وبنسبته إلى مطلق الخلق يسمى العقل الأول وبإضافته إلى الإنسان الكامل يسمى روحاً محمدياً ﷺ " (٢) .

(١) د . عبد الحكيم حسان ص ٢٧٣ .

(٢) عبد الكريم الجيلاني : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ح ٢ ص ٦ مطبعة صبيح بالأزهر بمصر ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م .

ويلاحظ من كلام " الجيلانى " هذا أنه متأثر إلى حد كبير فيه
بالأفكار الإسماعيلية التى تعد القلم هو العقل الأول (١) .

وثمة تشابه يُلاحظ بين " الجيلانى " و " العطار " فى إرجاعهما خلق
كل موجود فى الكائنات إلى أنه خلق من ذلك النور المحمدى ، بل يصل
هذا التشابه أقصاه فى تحديدهما لهذه الكائنات ، فيقول " الجيلانى " :
" الروح ملك تسمى فى اصطلاحات الصوفية بالحق المخلوق به والحقيقة
المحمدية " (٢) . وهذا عين ما قاله " العطار " حين عد النور المحمدى
أصل الروح " (٣) .

ليس هذا فقط بل يُلاحظ تشابه آخر بينهما فى ظهور المخلوقات
بذات هذا النور وصفاته كنوع من تعظيم الحق سبحانه لسيدنا " محمد
ﷺ ، فيقول " الجيلانى " : " فمن تعظيم الحق لسيدنا محمد أظهره
فى جميع المخلوقات وذلك بصفاته ؛ فهو قطب العالم الدنيوى والأخروى (٤) ،
ويقول " العطار " :

(١) يقول ناصر خسرو فى كتابه " جامع الحكمتين " (الترجمة العربية للدكتور إبراهيم شتا)
ص ٥٧ دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٧٥ م . " وهذا العقل الأول أو الكلى هو
الواحد وهو السابق وهو القلم فكل هذه الأسماء تدل على شىء واحد " . وارجع أيضاً
إلى الجدول المبين لهذا القول ص ٦٢ من الكتاب نفسه .

(٢) عبد الكريم الجيلانى ٢/٩ .

(٣) مصيبت نامہ ص ٢٥٨ .

(٤) عبد الكريم الجيلانى ٢/١٠ .

" يكون للروح صفة وذات أيضاً ، كلاهما مثل الروح أيضاً مكرم وعزيز " .

" كان أصل الروح هو النور المجرد وكفى ، يعنى كان ذلك النور المحمدى وكفى " (١) .

وإذا كان " العطار يرجع كل المخلوقات من عرش وكرسى وقلم ولوح وعناصر وملائكة أمثال جبرائيل وميكائيل وإسرافيل والجنة والنار ... إلخ . من بقية الكائنات إلى ذلك النور المحمدى باعتبارها تجليات له وباعتباره أصلاً لها (٢) . فإن " الجيلانى " أيضاً يجعل هذه الكائنات مخلوقات من النور المحمدى ، وأن سيدنا " محمداً " ﷺ أصل لها ، مستخدماً فى ذلك كلمة " محتد " بمعنى أصل الشئ ، فجميع الملائكة المقربين مخلوقون منه أمثال : إسرافيل جبرائيل ميكائيل عزرائيل والملك القائم تحت اللوح المحفوظ والملك المسمى بالقلم والقائم تحت الكرسى ... إلخ (٣) . فالقلب محتد إسرافيل من محمد (٤) ، والعقل محتد جبرائيل

(١) مصيبت نامہ ص ۲۵۸ والبيتان :

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| بود جان راہم صفت ہم ذات نیز | ہرد وچون جان ہم گرامی وعزیز |
| اصل جان نور مجرد بود وبس | يعنى آن نور محمد بود وبس |

(٢) السابق ص ۲۵۸ - ۲۵۹ . وتقدم ذكر هذه الأبيات وترجمتها .

(٣) عبد الكريم الجيلانى ۲/۱۰ .

(٤) السابق ۲/۱۲ .

من محمد (١) ، والوهم محتد عزرائيل من محمد (٢) ، والهمة محتد ميكائيل من محمد (٣) ، والفكر محتد باقى الملائكة من محمد (٤) ، والخيال محتد هيولى جميع العالم من محمد (٥) ، العذاب والنعيم محتد الجنة والجحيم من الصورة المحمدية ، وهى النور الذى خلق الله منه الجنة والجحيم (٦) ، والنفس محتد إبليس ومن تبعه من الشياطين من أهل التلبيس (٧) . وبعد أن ربط " الجيلانى " بين هذه الكائنات كلها وسيدنا " محمد ﷺ " الذى هو أصلها جميعا ينطلق " الجيلانى " بعد ذلك مفسراً كل حقيقة فى الكون على أنها الحقيقة المحمدية وليس البحث فى حاجة إلى تفصيل ذلك .

ونخلص من ذلك كله بالآتى :

(أ) " العطار " ، وإن لم يجعل نظرية النور المحمدى أساساً لمنظومته " مصيبت نامه " ، فإنه - مع قلة استخدامه لها -

(١) السابق ٢/١٧ .

(٢) السابق ٢/١٨ .

(٣) السابق ٢/٢١ .

(٤) السابق ٢/٢٣ .

(٥) السابق ٢/٢٥ .

(٦) السابق ٢/٢٩ .

(٧) السابق ٢/٢٦ .

أحسن استعمالها ووضعها في موضعها الفكري المناسب في المنظومة - كما فعل في حديثه عن كيفية خلق العالم - بما يجعلها تقترب من قيمتها - إلى حد كبير - مما كتبه أئمة القائلين بها أمثال " ابن عربي " و " الجيلاني " ومن قبلهما " الحلاج " وإن لم ترق لدى " العطار " إلى مستوى ما كتبه " ابن عربي " و " الجيلاني " اللذان أعطيا لهذه الفكرة اهتماماً أكبر .

(ب) يقترب " العطار " في تناوله لها وتحديده لصورتها الأزلية القديمة والمستحدثة من تناول " الحلاج " لها وإن اختلف الغرض بينهما .

(ج) يختلف " العطار " عن " ابن عربي " وعن " الجيلاني " في أشياء ، ويتفق معهما في أشياء أخرى ، وهذا أمر طبيعي راجع للاختلاف الفكري لكل منهم ، ولكن يصعب الحكم بوجود تأثير وتأثر بينهم ؛ لأن هذه الفكرة تمثل ثقافة عصرهم ، وقد تناولها كل واحد منهم تناولاً معيناً ومحددًا بما يتفق وما يرمى إليه ؛ فكان طبيعياً أن يوجد بينهم اتفاق فكري ، وأن يوجد اختلاف أيضاً .

(د) أرجح أنه كان لكل عالم من هؤلاء العلماء الأربعة هدف محدد من القول بالنور الحمدي ، فأرجح أن " الحلاج " كان يهدف

من ورائها إلى القول بوحدة الأديان ^(١) ، وأن " ابن عربى " كان يهدف إلى التوحيد بينها وبين الحق فى إطار نظريته عن وحدة الوجود ، وأن " الجيلانى " كان يهدف من ورائها إلى تفسير كل حقيقة فى الكون على أنها الحقيقة المحمدية ، وأن الإنسان يستطيع أن يكمل ما يعتريه من نقص - وهو حالة عارضة - فيصبح إنساناً كاملاً . أما " العطار " فكان يهدف من ورائها إلى إثبات أن الكون وما فيه من كائنات ما هو إلا تجل لهذا النور المحمدى الصادر الأول تكريماً له من قبل الحق وتعظيماً . والله أعلم بالصواب .

(١) ارجع إلى ما كتبه الأستاذ الدكتور عبد الحكيم حسان ص ٢٧٤ فى هذه النقطة بالذات .

الفصل الثانى

فكرة المعراج الصوفى فى المنظومة

تطور مفهوم التصوف مع بداية القرن الثالث الهجرى من الزهد الذى كان سمة الكثيرين من المسلمين فتجردوا من العلائق الدنيوية ، وروضوا أنفسهم وهذبوها وحاربوا رغباتها ، فصار له - أى للتصوف - فى هذا القرن وما تلاه من قرون معنى خاص يعرف بأنه رياضة روحية تهدف إلى الوصول إلى الله لنيل المعرفة والوصول إلى علة الوجود وكنهه .

لقد أطلق الصوفية على عملية الوصول هذه - إن صح هذا التعبير - اسم المعراج الصوفى - تيمناً بالمعراج النبوى الشهير ، والذى وصل بواسطته سيدنا "محمد" ﷺ إلى مرحلة "قاب قوسين" ، وتكشفت له الأسرار الغيبية - وشبهوه برحلة أو سفر يقطع السالك فيه الطريق إلى الله سبحانه وتعالى للتزود بالمعرفة الإلهية .

"ومنذ وجد الإنسان فى هذا العالم وهو يطمح بفكره وخياله إلى ما وراءه ، يحاول أن يلتمس لدى عالم الغيب تفسيراً لعالم الشهادة ،

وأن يجد فيه تحقيقاً لما فاته من رغبات في هذه الحياة " (١) ، ويحدد الأستاذ الدكتور " عبد الحكيم حسان " هذه النزعة لدى الإنسان ووسيلة إدراكها بصورة أدق فيقول : "والإنسان نزاع بطبعة إلى المعرفة ، ميال إلى تفسير ما يقع تحت حسه من ظواهر راغب في الوصول إلى علل الأشياء ، وهو لهذا يسعى جاهداً في تحصيل العلوم والمعارف وألوان الثقافات ، ولكن كل ما حصله من علوم ومعارف عقلية لم يوصله إلى علة الوجود وكنهه ، وقد بقى على حيرته في هذه الناحية ، دون أن تجديه معارفه شيئاً ، وكان كلما أحس بضيق الحلقة التي ضربتها الحيرة من حوله ، فزغ إلى العلم والمعرفة ، فلم يجد عندها فرجته ، فلما لجأ إلى التصوف وجد الراحة وأحس بانفراج الحلقة من حوله " (٢) .

وكان التصوف - لما له من سمات - خير وسيلة للحصول على المعرفة والوصول إلى علة الوجود وكنهه ، ربما بسبب أنه نزعة طبيعية في كل إنسان، وأنه استجابة لحنين الروح إلى مصدرها الأول ؛ فيقول حين تسيطر الروح على البدن " فالصوفية يرون أن التصوف نزعة طبيعية فردية في كل إنسان ؛ لأنه استجابة لحنين الروح إلى مصدرها الأول ذلك الحنين الذي يقوى كلما قلَّت سيطرة الجسد المادى على الروح ، وهم لذلك يعمدون إلى إضعاف هذه السيطرة بألوان الرياضيات

(١) د . رجاء جبر ص ٧ .

(٢) د . عبد الحكيم حسان ص ٢١ .

والمجاهدات التى تضعف سلطات الجسد ، وتقوى الروح ، وهو رأى فلسفى وفد إلى المتصوفة المسلمين من خارج دائرة التصوف^(١).

وحين يرغب الإنسان فى الحصول على المعرفة والوصول إلى علة الوجود وكنهه فإن هذا يستلزم أن يكون لديه استعدادات خاصة ، وأن يتوافر فيه شروط معينة - سيأتى تفصيلها فى الفصل التالى - تمكنه من القيام بمعراج روحى يوصله إلى هدفه ، ويطلق على هذا الإنسان اسم السالك أو المريد .

ولقد شبّه الصوفية معراجهم الروحى برحلة أو بسفر يقطع السالك فيه الطريق إلى الحق سبحانه على مراحل تتخلى فيها النفس من صفاتها الذميمة ، وتتخلى بصفات أخرى حميدة ، ويظل يرقى سلم التطهر الروحى درجة درجة حتى يصل إلى ما قُدر له من درجات القرب إلى الله فى أثناء السير تنكشف للسالك أحوال هى ناحية ثمرات لمجاهداته ، وهى من ناحية أخرى مواهب ربانية يهبها لمن يشاء ، وقد أطلقوا على هذه المراحل اسم المقامات ، وسموا الأحداث النفسية والمغامرات الروحية التى تعرض لهم أثناء السير والسلوك باسم الأحوال . ومن هنا قيل " الأحوال مواهب والمقامات مكاسب " ^(٢) ، ودفع هذا بعض الباحثين إلى القول إن التصوف " بعضه موهبة وبعضه

(١) د . عبد الحكيم حسان ص ٢٢ .

(٢) القشيري ص ٥٤ .

اكتساب ، ينمى بالدربة والمران مع وجود الأساس والجوهر الفعال ، وهو شفافية الروح ، ورقة العاطفة وحدة الذوق . ولو كان التصوف كله موهبة لما كان هناك داع لكل هذا التخطيط للمبتدئين من تمارين الزهد والعبادة والذكر والخلوة والصمت وما إليها . ولو كان التصوف اكتساباً كله لأمكن أن يكون الكل صوفية " (١) .

والمعراج كما جاء فى المعاجم اللغوية على وزن مفتاح من عرج يعرج (باب قتل) وعرج بمعنى ارتقى ، والمعراج السلم ومنه ليلة المعراج . إذن المعراج - على حسب مفهومه اللغوى ومعناه - هو الصعود والارتقاء .

ولا يختلف المفهوم الصوفى للمعراج كثيراً عن مفهومه اللغوى ؛ فالصوفية إذ يشبهون معراجهم الروحى برحلة أو بسفر يقطع السالك فيه الطريق إلى الحق سبحانه وتعالى متخطياً درجات ومراحل تسمى مقامات "يسلك المريد الطريق الصوفى إلى غايته منذ انخراطه فى زمرة أهل هذا الطريق ، وسلوكه هذا يسمى سفراً ، وهو يجتاز الطريق مرحلة بعد أخرى ، وهذه المراحل التى قسم إليها الطريق الصوفى تسمى مقامات والمريد فى اجتيازه هذه المقامات تعرض له أحوال مختلفة من سرور إلى حزن ومن فتور إلى نشاط " (٢) يكون مفهوم المعراج - حسب

(١) د . محمد كمال جعفر : التصوف ص ٩٤ .

(٢) د . عبد الحكيم حسن ص ٦٣ .

نظرتهم الصوفية - تخطى مراحل ودرجات للوصول إلى الحق سبحانه يقصد بها أو بمعنى أدق يطلقون عليها اسم " مقامات " وما يتعرض له السالك المريد أثناء تخطيه لهذه المراحل والدرجات يطلقون عليه اسم " الأحوال " .

ومع مراعاة أن هذا المعراج الصوفى عبارة عن سفر قلبى يتم داخل القلب الروحانى فإن تخطى الدرجات والمراحل فيه للوصول إلى الهدف يحمل أيضاً معنى الصعود والارتقاء ؛ فالسالك فى معراجه صوب الحق سبحانه لا بد أن يطوى فى داخله كل مقام يقابله ولا يتسنى له الارتقاء من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام وتعتريه أثناء ذلك أحوال مختلفة ، وهذا كله يمثل صعوبة فى طريقه ؛ لأن الطريق نفسه صعب شاق ، حتى يصل إلى مرحلة السفر فى الحق ، وهى مرحلة أسمى وأكمل من مرحلة سفره القلبى إلى الحق ، وهذا ما يعبر عنه " العطار " بقوله عن سلوك سالكه صوب الحق سبحانه :

" والسالك المتحير ما دام قائماً بالحق سفر كثير منحدر ومرتفع " ثم يأتية السفر فى الحق بعد هذا ، وكل ما أقوله يأتية أكثر من أمامه " (١) .

(١) مصيب نامه ص ٢٦٢ والبيت :

| | |
|----------------------------|----------------------------|
| سالك سر گشته رازير وزير | تابعق بردست چندينى سفر |
| بعد ازين درحق سفر پيش آيدش | هر چه گويم بيش از پيش آيدش |

وقد يعنى " العطار " بقوله " منحدر ومرتفع " هنا ، الصعوبات التى تعترض طريق السالك فى مراحلہ التى يتخطاها والأحوال التى تعتریه أثناء هذا التخطى ، لأن الطريق فى حد ذاته صعب وشاق .

" وقد نهج المتصوفة والدارسون على تقسيم الطريق إلى مراحل رئيسية أو درجات أساسية ، تشكل كل مرحلة موقفاً خاصاً فى السير إلى الهدف المنشود . وتشبه هذه المراحل المحطات المقامة لراحة المسافرين فى هذا السفر البعيد الشاق " (١) .

ولم يوضع - من قبل الصوفية - لهذه المراحل والدرجات التى تشكل معارجهم وأسفارهم الصوفية ، والتى يطلق عليه اسم " المقامات " ، وكذا لعوارضها التى تسمى " بالأحوال " أسس معينة تقوم عليها ، ويتفقون عليها سواء فى تعريفها أو عددها أو حتى الثبات على اسمها ؛ فهى تختلف باختلاف مذاهبهم الصوفية . فمثلاً " القشيري " يعرف " المقام " بقوله : " والمقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب بما يتوصل إليه بنوع تصرف ، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف ؛ فمقام كل واحد موضع اقامته عند ذلك ما هو مشغول بالرياضة له وشرطه أن لا يرقى من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام " (٢) ، ولم يذكر أنواع المقامات .

(١) د . محمد كمال جعفر : التصوف ص ٩١ .

(٢) القشيري ص ٥٣ ، ٥٤ .

ويعرف " الحال " بقوله : " والحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج ؛ فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تأتي من غير الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود وصاحب المقام ممكن في مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله ^(١) ، وكذلك لم يذكر أنواع الحال وإن أشار إلى بعضها مثل : الطرب والحزن والقبض والشوق والانزعاج والهيبة والاحتياج في هذا التعريف .

أما من سبق " القشيري " زمنًا أمثال " السراج " و " الهجویری " و " الكلاباذي " فإن الاختلاف أيضًا بين واضح بينهم في تعريفاتهم للمقامات والأحوال وعددها وأسمائها ؛ " فالسراج " مثلاً يعرف " المقام " بأنه :

" مقام العبد بين يدى الله عز وجل فيما يقام فيه العبادات والمجاهدات والرياضيات والانقطاع إلى الله عز وجل " ^(٢) .

والمقامات عنده سبعة هي : التوبة ، الورع ، الزهد ، الفقر ، الصبر ، التوكل ، الرضا .

(١) السابق ص ٥٤ .

(٢) السراج الطوسي ص ٦٥ .

ويعرف " الأحوال " بأنها " ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار " (١) والأحوال عنده عشرة : المراقبة ، القرب ، المحبة ، الخوف ، الرجاء ، الشوق ، الأنس ، الطمأنينة ، المشاهدة ، اليقين .

أما " الهجویری " فيعرف " المقام " بأنه " عبارة عن إقامة الطالب على إدراك حقوق المطلوب بشدة اجتهاده وصحة نيته . ولكل واحد من مريدی الحق مقام كان السبب لهم في ابتداء الطالب . ومهما يصب الطالب من كل مقام ويمر بكل منها ، فإنه يستقر في أحدها ؛ لأن المقامات والإرادات من تركيب الجبل لا المسلك والمعاملة ، كما أخبرنا الله في قوله المقدس عز من قائل : " وما منا إلا له مقام معلوم " (٢) ، وقد جعل " الهجویری " المقامات ثمانية ، وجعل كل مقام منها مقاماً لأحد الأنبياء :

" فكان مقام آدم التوبة ، ومقام نوح الذهب ، ومقام إبراهيم التسليم ، مقام موسى الإنابة ، ومقام داود الحزن ، ومقام عيسى الرجاء ، ومقام يحيى الخوف ، ومقام محمد الذكر . صلوات الله عليهم أجمعين " (٣) . ويربط " الهجویری " في تعريفه " الحال " بينه وبين " الوقت " فيقول عن " الحال " إنه : " وارد على الوقت يزينه ، مثل الروح للجسد ،

(١) السابق ص ٦٦ .

(٢) الهجویری (الترجمة العربية) ص ٦١٦ .

(٣) السابق ص ٦١٦ .

والوقت لا محالة يحتاج إلى الحال ؛ لأن صفاء الوقت يكون بالحال وقيامه به " (١) ، ولم يذكر أنواع الحال مثلما فعل القشيري .

أما " الكلاباذي " فلم يرد عنده اسم المقامات والأحوال بأية حل ، بل تختلط عنده في سبعة عشر مقاماً وحالاً أفرد لكل واحدة منها فصلاً ذكر فيه أحوال المتصوفة . وهي ذكرها على ترتيبها :

التوبة ، الزهد ، الصبر ، الفقر ، التواضع ، الخوف ، التقوى ، الإخلاص ، الشكر ، التوكل ، الرضا ، اليقين ، الذكر ، الأنس ، القرب ، الاتصال ، المحبة (٢) .

يلاحظ - إذن - مما مضى ذلك الاختلاف الواسع والبيون الشاسع في تعريفات المتصوفة - قبل " العطار " للمقامات والأحوال - التي تعد مراحل وعوارض مهمة للساك في سلوكه - وأسمائها وعددها . وربما كان مردُّ هذا هو أن الطريق ذوق قبل أى شيء آخر والعبرة بتخطي السالك ما يعترض طريقه من مقامات أيا كان نوعها بحيث لا ينتقل من مرحلة أو مقام إلى غيرها قبل أن يستوفى هذه المرحلة أو هذا المقام .

وإذا ما وصل البحث إلى شاعره " العطار " في منظومته " مصيبت نامه " - موضوعه - يجد :

(١) السابق ص ٦١٥ .

(٢) الكلاباذي ص ١١١ وما بعدها .

١- لم يسر " العطار " على هدى أى من التعريفات السابقة ولا ضير فى ذلك مادام الطريق نوقاً ، ولهذا أغفل ذكر اسم " الأحوال " ، ولم يشر إليها ، ولم يبين فى المنظومة بأن يكون للسالك فى معراج الصوفى عوارض تعتريه أثناء تخطية للمقامات الأربعين التى قابلته فى طريقه . وربما لم يهتم بها لأنها - كما يرى الصوفية - عارض قد يزول (١) .

٢- اهتم " العطار " بالمقامات " ؛ فهى التى تعنيه ، وهى مراحل ودرجات أيضاً يتخطاها السالك فى معراج الصوفى صوب الحقيقة مُطلقاً على هذه المراحل والدرجات مصطلح " مقامات " ، وهى أربعون تمثل المظاهر التى يمثلها أربعون كائناً يقابلها السالك فى سلوكه ؛ فيقول مخاطباً سالكه قبل أن يبدأ سيره صوب الحقيقة :

" سوف يقابلك أربعون مقاماً كلهم فيك "

" إذا قمت بهذه الأربعينية فى طريقك فستصل إلى الحقيقة " .

" عندما تطلب نفسك فى الأربعين مقاماً ، تكون الكل فى النهاية والسلام " (٢) .

(١) يعتقد غالبية أكابر الصوفية ومن جملتهم " الجنيد البغدادي " أنه ليس للحال بقاء ودوام ، بل إنه يظهر أحياناً كالبرق الخاطف ثم ينعدم ، (د . قاسم غنى) الترجمة العربية (ص ٢٩٣) .

(٢) مصيبت نامه ص ٥٥ والأبيات :

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| جمله هم در خویش خواهد آمدن | چل مقامت پیش خواهد آمدن |
| باحقیقت کرده آمد آشتی | این چله چون در طریقت داشتی |
| جمله در آخر توباشی والسلام | چون بجوئی خویش را در چل مقام |

٣- كان استخدام "الطار" لمصطلح "مقام" في "مصيبت نامه" - باعتباره مرحلة مهمة في طريق السالك - استخداماً أوسع وأرحب ؛ إذ اشتمل في طياته ما عده السابقون عليه من المتصوفة مقامات وما عدوه أحوالاً وما عدوه من المعاملات الصوفية فأطلق على الكل مصطلح "المقام" ، بمعنى أنه أطلق مصطلح "مقام" على كل مظهر يمثله كل كائن من الكائنات الأربعين - وكما اتضح من الأبيات السابقة - ويلاحظ بعد ذكر هذه المظاهر التي سماها "مقامات" أن بعضها يمثل مقامات الصوفية وبعضها يمثل أحوالهم والبعض الآخر يعد من منازل المتصوفة ومعاملاتهم ، وهي على ترتيبها عنده :

| م | الكائن | المظهر | م | الكائن | المظهر |
|----|---------------|----------------|----|---------|------------------------|
| ١ | جبرائيل | الذكر | ٢١ | الجماد | التجمد |
| ٢ | اسرافيل | التسليم | ٢٢ | النبات | الذات الإنسانية |
| ٣ | ميكائيل | الرزق | ٢٣ | الوحوش | الصفات الخفية في البشر |
| ٤ | عزرائيل | القهر | ٢٤ | الطيور | المعاني العلوية |
| ٥ | حملة الملائكة | الطاعة | ٢٥ | الحيوان | الشهرة أصل النفس |
| ٦ | العرش | الرحمة | ٢٦ | الشیطان | الحسد |
| ٧ | الكرسي | الطلب | ٢٧ | الجن | الجنون والجنون |
| ٨ | اللوح | العلم | ٢٨ | الإنسان | الكون الجامع للعالم |
| ٩ | القلم | القدرة | ٢٩ | أدم | العبودية |
| ١٠ | الجنة | التجلي | ٣٠ | نوح | الآلم والمصيبة |
| ١١ | الجحيم | حب الدنيا | ٣١ | إبراهيم | الخلّة |
| ١٢ | السماء | الحيرة | ٣٢ | موسى | العشق |
| ١٣ | الشمس | الهمة | ٣٣ | داود | المودة والإخلاص |
| ١٤ | القمر | ضعف الحال | ٣٤ | عيسى | الطهارة |
| ١٥ | النار | الحرص والطمع | ٣٥ | محمد | الفقر |
| ١٦ | الرياح | الأنس | ٣٦ | الحس | الفرود |
| ١٧ | الماء | الطهر | ٣٧ | الخيال | المثال |
| ١٨ | التراب | الحلم | ٣٨ | العقل | النقل |
| ١٩ | الجبل | الراحة والوقار | ٣٩ | القلب | العشق |
| ٢٠ | البحر | الصبر | ٤٠ | الروح | التوحيد المطلق |

هذه المظاهر الأربعون عدّها " العطار " فى " مصيبت نامہ " مقامات " ، ومنها ما عدّه المتصوفة السابقون " مقامات " ، ويتفق " العطار " معهم فى ذلك مثل : الصبر - الفقر (عند البعض) - التسليم - الذكر (وهما مقامان عند الهجویری). ومنها ما عدّه المتصوفة السابقون " أحوالاً ، ويختلف " العطار " معهم فى ذلك مثل : الفقر (عند البعض) الأنس - العشق - ومنها ما أطلق عليه - أى " العطار " فى منظومته " منطق الطير " اسم " الأودية " ، وهى عند الباحثين " مقامات " أيضاً مثل : الطلب ، العشق ، المعرفة ، التوحيد ، الحيرة ، الفقر .

٤- لم يهدف " العطار " - ولعل فى ذلك تعليلاً للملاحظة السابقة إلى وضع تعريف محدد لمصطلح " مقام " كما فعل " القشیرى " والهجوىرى " و " السراج " مثلاً بقدر ما كان يرى - على الراجح - فى هذه المظاهر التى سماها " مقامات " مراحل يتخطاها السالك فى سفره صوب الحقيقة ؛ فمرور السالك على " جبرائیل " مثلاً مرور منه على " الذكر " ، وهو مقام عنده . ومروره على " الرياح " ، وهو مرور منه على " الأنس " وهى مقام عنده ، وهكذا يمر السالك على أربعين مقاماً يتخطاها من خلال لقائه بأربعين كائنات حتى يصل إلى نهاية الطريق الأول ، وهو الوصول إلى الحق وبداية السفر الثانى فى الحق سبحانه .

٥- هذه الدرجات والمراحل الأربعون التى عدّها " العطار " مقامات تشتمل على نوعين من المقامات :

(أ) المقامات الأولى : وهى الخمسة والثلاثون مقاماً الأولى - كما فى الجدول السابق - تمثل صعوبة الطريق أمام السالك وتشنته فيها أثناء سفره الآفاقى ، ويلاحظ أن الطريق غير واضح أمام السالك ؛ فهو تارة العالم الروحانى وتارة فى عالم الأفلاك وتارة فى عالم العناصر وتارة فى عالم الطبائع والماديات إلى أن ينتهى به المطاف إلى الأنبياء الذين يحيلونه إلى سيد البشر الذى يهديه إلى النوع الثانى من المقامات ، وهو فى ذلك كله يتخطى المراحل والدرجات أو المقامات التى تقابله دون عودة منه أو نكوص أو يأس ، وهو المطلوب فى السلوك .

(ب) المقامات الثانية : وهى المقامات الخمس والأخيرة ، وتمثل وضوح الطريق أمام السالك ، وهى التى مر عليها فى سفره النفسى بعد أن هداه المصطفى ﷺ إليها وأطلق " العطار " عليها إلى جانب المصطلح " مقامات " اسم " منازل " ، وجاء هذا الاسم على لسان " المصطفى " ﷺ فى قوله للسالك :

" لك منازل خمسة فى أصلك ، وصدقك عليك من شمال ويمين " .
 " أولها الحس وثانيها الخيال ، ثم ثالثها العقل موضع القيل والقال " .
 " المنزل الرابع منها مكان القلب ، وخامسها الروح وهى الطريق المشكل " (١)

(١) مصيبت نامه ص ٢١٠ والأبيات :

| | |
|-------------------------------|---------------------------|
| راستى تو برتواست از چپ و راست | پنج منزل در نهاد تو تراست |
| پس سیم عقلست جای قیل و قال | اولش حس و دوم ازوی خیال |
| پنجمین جانست راه مشکلمست | منزل چارم ازوی جای دلست |

وهذه المنازل الخمسة وهى : الحس - الخيال - العقل - القلب - الروح ، وهى "مقامات" عنده يتخطاها السالك مقاماً مقاماً ، وفيها صعود وارتقاء منه ؛ لأن " الحس " و " الخيال " و " العقل " و " القلب " (وهو هنا قلب مَادى لا روحانى) تمثل الظاهر باعترافها للسالك واعتذارها له أثناء مقابله لها ، أما " الروح " فهى الأسمى والأكمل وتمثل الباطن ، وفيها يصل السالك إلى نهاية المطاف فيغوص فى بحرها - وهو بحر الحقيقة - رمزاً لفنائه فى الحق وبداية سفره الثانى وهو السفر فى الحق سبحانه .

ولقد اهتم الباحثون فى أدب " العطار " بهذه المنازل الخمسة دون المقامات الخمسة والثلاثين السابقة وعدوها مقامات تناظر الأودية السبعة التى قطعتها الطيور فى " منطق الطير " فى طريقها صوب " السيمرغ " - أى الحق سبحانه - وعدوها مقامات أيضاً وهى أودية : الطلب ، العشق ، المعرفة ، الاستغناء ، التوحيد ، الحيرة ، الفقر الفناء . وربما عاد اهتمامهم بهذه المنازل الخمسة دون بقية المقامات فى " مصيبت نامه " إلى أنها تقع فى الطريق الصحيح إلى الحق سبحانه ، وهو الطريق الذى أرشده إليه " المصطفى " ﷺ .

ولقد حاول أحد الباحثين فى أدب " العطار " أن يوحد عدد المقامات فى العملين أى فى " مصيبت نامه " و " منطق الطير " ، وأن يعدها سبعة فقال :

"وقد جعلها "سفرًا في النفس " ذا سبع مراحل في منطق الطير وخمس مراحل في "مصيبت نامه" ، وكل مرحلة من هذه تقابل عند الصوفية "مقامًا " من المقامات . وإذا أضفنا المقام الأول وهو الطلب ، وهو البداية والمقام الأخير أى الفناء وهو نهاية السفر ، أمكن القول أن العطار جعل المراحل سبعاً في الكتابين ، غير أنه في منطق الطير جعل البداية والنهاية مقامين ، ولم يحسبهما في "مصيبت نامه" (١) .

على الرغم من وجاهة هذا الرأي ، فإن هناك تساؤلاً يفرض نفسه : لماذا لم يعدها "العطار" سبعاً في "مصيبت نامه" إذا كان يقصد ذلك فعلاً كما يدعى صاحب الرأي السابق ؟ ولو أراد "العطار" لفعل ، فليس في أشعار العطار سواء في "منطق الطير" أو في "مصيبت نامه" ما يشير إلى ذلك ، ولكن هذا الادعاء مجرد تخمين أراد به صاحبه أن يوفق بين العدد سبعة والسباعيات المنتشرة في أشعار "العطار" مثل السموات السبع والأراضين السبع ، وكذلك اقتران العدد سبعة في أشعار "العطار" بـ : الأقطاب ، الأبدال ، الأخيار ، الأوتاد ، الأعداد المركبة ... إلخ .

(١) د . ناجى القيسى ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

وختلاصة ما مضى ذكره فى هذا الفصل :

إذ كان المفهوم الصوفى للمعراج هو نزوع الروح - أى روح السالك - وتخطيها لمراحل ودرجات يطلق عليها اسم " المقامات " للوصول إلى الحقيقة ، فإن " مصيبت نامہ " تعد معراجاً صوفياً ؛ لأن السالك منذ بدء سفره حتى نهايته يتخطى مراحل ودرجات أطلق عليها " العطار " مصطلح " مقامات " - كما تقدم - وإن كان الطريق فى هذه المنظومة صعباً شاقاً غير بين بالصورة المطلوبة بالنسبة إلى طريق الطيور فى " منطق الطير " مثلاً ؛ ففى " منطق الطير " تتجمع الطيور فى رحلة عامة ، وتبدأ فى تخطى الأودية السبعة : وادى الطلب ، وادى العشق ، وادى المعرفة ، وادى الاستغناء ، وادى التوحيد ، وادى الحيرة ، وادى الفقر والفناء ^(١) ، التى تمثل مقامات الصوفية مساعدة صوب " السيمرغ " - وهو رمز للحق سبحانه " والطريق فيها بين واضح والمطلوب - فقط - من الطيور للوصول إلى الحق هو القدرة على تخطى هذه الأودية السبعة فيصعد ما يقدر منها على الصعود، وهو الذى اكتمل لديه أدوات السلوك ، ويتخلف ما لا يكتمل لديه تلك الأدوات حتى يصل ثلاثون طائراً منها - ومعناها بالفارسية سى مرغ - إلى " السيمرغ " - أى الحق سبحانه وتعالى - فيتم الفناء الكامل . أما طريق السالك

(١) ارجع فى ذلك إلى منطق الطير للعطار تحقيق د. محمد جواد مشكور . وقد أجملها " العطار " فى ص ٢١٤ ، ٢١٥ .

فى " مصيبت نامہ " - وهى رحلة خاصة يقوم بها سالك واحد - فصعب شاق يتخطى فيه السالك درجات ومراحل - وهى مقامات عنده - فى الآفاق باحثاً عن الطريق الصحيح صوب الحقيقة إلى أن يهديه " المصطفى " ﷺ فيبدأ فى تخطى مقاماته صاعداً حتى الروح وهى قمته فىغوص فى بحرهما رمزاً لوصوله إلى مرحلة الفناء وبداية سفره فى الحق الذى يعرف بمرحلة البقاء .

وإذا كانت البداية مختلفة فى العملين : " مصيبت نامہ " و " منطق الطير " فلا ضير فى ذلك ؛ لأن الطريق إلى الله سبحانه وتعالى - كما يقولون - بعدد أنفس بنى آدم ، وأن الله سبحانه وتعالى فى كل مكان " فأينما تولوا فثم وجه الله " ، وأن المعراج الصوفى أو السلوك عملية لا تتقيد بمكان أو بزمان أو بنقطة بداية معينة أو باتجاه محدد إنما هى - حسب تعريفات الصوفية والباحثين فى التصوف - درجات ومراحل عامة غير محددة تمثل صعوبات الطريق يتخطاها السالك المؤهل للسلوك حتى يصل إلى نقطة السفر فى الحق الذى هو غاية السالكين باختلاف درجات سلوكهم وسيرهم ؛ مما يؤدى إلى نوع من التكامل الروحى أو التكامل الإنسانى . ولا ضير أيضاً فى اختلاف البداية ما دامت النهاية واحدة ، وهى الوصول إلى المبدأ والمنتهى ، وهو الحق سبحانه وتعالى . والله أعلم بالصواب .

الفصل الثالث

التصوف السلوكى فى المنظومة

تقوم عملية السلوك والإدراك على أمور ثلاثة :

١- وسيلة السلوك والإدراك أو الأداة .

٢- من يقوم بالسلوك والإدراك ، وهو الصوفى الذى يطلق عليه اسم السالك .

٣- الشيخ المرشد الموجه للسالك فى سيره .

أولاً : وسيلة الإدراك والسلوك فى المنظومة

لا يبتعد " العطار " كثيراً عن المتصوفة فى تحديدهم لوسيلة الإدراك والسلوك ؛ فمن جملة أقوالهم يفهم التالى :

١- دور العقل يقتصر على معرفة وجود الله ووحدانيته والاستدلال عليه من خلال خلقه وملكوته وأثاره وتدبير آيات كتبه السماوية .

٢- معرفة الأسرار الربانية أو بمعنى أدق الوصول إلى ذاته سبحانه وإدراك كنهه لا يمكن أن يتم من خلال العقل المحدود بسياج لا يتخطاه ولا يقدر على تجاوزه ، ولكنها تتم عن طريق الإلهام بسلوك خاص وبواسطة أداة - إن صح هذا التعبير - هي أكمل درجة من العقل لها القدرة على التعمق وسبر الغور . ولقد أطلق غالبية المتصوفة عليها اسم القلب بصورته العامة ؛ بمعنى أن يكون ذلك الجهاز الذى يحتوى على القلب المادى تلك المضغفة الصنوبرية ذات اللحم والدم والقلب الروحانى الذى يسمى بالروح تارة وبالنفس أخرى .

ولكن هناك عدد من المتصوفة والباحثين فى التصوف أعطوا لوسيلة الإدراك هذه نوعاً من التحديد ، أولاً لم يختلفوا على أن القلب هو وسيلة الإدراك ، ولكن ليس على إطلاقه ، فالقلب عندهم قلبان أو بمعنى أدق له جانبان ووظيفتان : الأول هو القلب المادى الظاهرى ، وهو تلك المضغفة الصنوبرية ذات اللحم والدم الذى هو دعامة حياة صاحبه والثانى هو القلب الروحانى الباطنى ، والذى يسمى أحياناً بالروح أو بالنفس ، وهو وسيلة الإدراك ، ومن هنا يقول أحد الباحثين " لا خلاف فى الربط بين القلب والروح فتارة يطلقون على القلب (الروحانى) حيناً والروح وحيناً النفس ، والأسماء متعددة والمسمى واحد " (١) .

(١) مير قطب الدين عنقاير أوىسى : رحلة الإنسان من الجنين إلى الجنان ، ترجمه إلى العربية د . إبراهيم شتا ص ١٤١ . دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٨ م .

وكان هذا الباحث قد أدرك اختلافات التعريفات لدى المتصوفة حول وسيلة الإدراك لديهم وتحديدهم ؛ فلو عاد البحث إلى المتصوفة الذين سبقوا " العطار " زمنًا ، يجد أنهم يستدلون على أن وسيلة الإدراك شيء لطيف ربانى مركب فى البدن ثم اختلفوا فى تسميته ؛ "فالتسترى" مثلاً يقول :

" ألا ترى أن العبد إنما ينظر إلى الحق بسبب لطيفة من الحق يوصلها إلى قلبه ، هى من أوصاف ذات ربه ، ليست بمكونة ولا مخلوقة ولا موصولة ولا مقطوعة ، وهى سر من سر إلى سر وغيب من غيب إلى غيب ؛ فبالله اليقين والعبد موفق بسبب منه إليه على قدر ما قسمه الله له من الموهبة وعلى قدر جملة سويداء قلبه " (١).

فوسيلة الإدراك - إذن - عند " التسترى " - من خلال هذا النص - أقرب ما تكون إلى القلب الروحانى لا المادى ، ويحدد أحد الباحثين فى تصوف " التسترى " هذا الأمر بصورة أدق فيقول : " والواقع أن التسترى يطبق على القلب نفس المبدأ الذى طبقه على النفس و "الروح" من حيث إنه يشتمل على جهتين أو جانبين : الأعلى والأدنى أو الظاهر والباطن . وتمثل الناحية الباطنية بالنسبة للناحية الظاهرية ما يمثله القلب ككل بالنسبة للبدن . يقول سهل : " للقلب قلب وهو موضع وقوف العبد

(١) سهل بن عبد الله التسترى : تفسير القرآن العظيم ص ١٩ مطبعة السعادة بمصر ١٩٠٧ م.

بين يدي مولاه ، فلا يتحير في شيء إنما هو ساكن إلى الله عز وجل " ،
وقد يسمى هذا الجانب الباطني أحياناً " بجمهور القلب " أو كليته أو
سويداؤه " (١) ، ثم يقول موضحاً : " ويبدو أن التستري في مثل هذه
الاقوال يربط بين القلب وبين القوى والملكات التي يتمتع بها الإنسان و
إلا فهو يصرح في مقام آخر بأن القلب نفسه مضافة . على حين أنه
يشير أيضاً إلى كونه الجهة اليمنى (أو الوظيفة السامية للقلب) إنما
هي تقابل النفس الرحمانى أو الطاقة أو النشاط الروحى فى أعلى
مستواه ، بينما تشير الجهة اليسرى (أو وظيفتها) إلى التناهى
البشرى والزفير الطبيعى الذى يدل على ذلك " (٢) .

أما " ابن خلدون " فيقول :

" إن الله سبحانه خلق الإنسان مركباً من جثمان ظاهر وهيكلي
محسوس ، وهو الجسد ومن لطيفة ربانية أودعه إياها وأركبه مطية بدنه ،
وهذه اللطيفة مع البدن بمثابة الفارس مع الفرس والسلطان مع الرعية .
تصرف البدن فى طوعها تحركه فى إرادتها لا يملك عليها شيئاً ولا يقدر
على معاصاتها طرفة عين لما ملكها الله من أمره وبث من قوامها فيه (٣) ،

(١) د . محمد كمال جعفر : من التراث الصوفى . الجزء الأول سهل بن عبد الله التستري
ص ١٢٨ دار المعارف بمصر الطبعة الأولى ١٩٧٤ م .

(٢) السابق ص ١٢٩ .

(٣) عبد الرحمن بن خلدون : شفاء السائل بتهذيب المسائل . تحقيق : محمد بن قاريت
الطنجى ص ١٨ - ١٩ إسطنبول ١٩٥٨ م .

ثم يفسرها بقوله : " وهذه اللطيفة الربانية التي ملكت أمر البدن في الإنسان وبثت قواها فيه التي يعبر عنها في الشرع تارة بالروح وتارة بالقلب وتارة بالعقل وتارة بالنفس " (١).

وليس غريباً أن يذكر " ابن خلدون " العقل هنا مع وسيلة الإدراك ، فإن كثيراً من المتصوفة حين يمجدون العقل لا يريدون به أى عقل على إطلاقه ، بل يشترطون استضاءة هذا العقل بالإيمان ؛ فإذا لم يتوافر له سبل الهداية الإيمانية فقد ينقلب عدواً لله .

ويقول " الإمام الغزالي " : " فأما السفر والطريق : فالمراد بهما سفر القلب بآلة الفكر في طريق المعقولات ، وعلى ذلك ابتنى لفظ السالك والمسافر في لغتهم " (٢) ، وهذا إجمال عن القلب فصله في موضع آخر مبيناً أن للقلب نوعين: قلب بدنى مادي وآخر يُعبر عنه بالروح أو بالنفس المطمئنة ، وهذا النوع الثانى هو وسيلة الإدراك فيقول :

" فاعلم أن الساعى إلى الله تعالى لينال قربه هو القلب دون البدن ولست أعنى بالقلب اللحم المحسوس ، بل هو سر من أسرار الله عز وجل لا يدركه الحس ، ولطيفة من لطائفه تارة يعبر عنها بالروح وتارة بالنفس المطمئنة " (٣).

(١) عبد الرحمن بن خلدون ص ١٩ .

(٢) الإمام الغزالي الإحياء ٢٠٣١ / ١٦ .

(٣) الإمام الغزالي الإحياء ١ / ٩١ .

فمن جملة آراء المتصوفة السابقة الذكر يتضح أن وسيلة الإدراك وإن كانت القلب إلا أنها محدودة لديهم ؛ فلا يعنى بها القلب المادى الظاهرى تلك المضغة الصنوبرية المحسوسة ذات اللحم والدم ، بل القلب الروحانى الباطنى الذى هو مركز النشاط العاطفى والروحى والفكرى ، وهو اللطيفة الربانية التى يطلق عليه اسم القلب (بمعناه الروحانى) والروح والنفس المطمئنة ، وهى تسميات عدة لمسمى واحد ، وهذا ما عبر عنه ونصه الأستاذ الدكتور " محمد كمال جعفر " مدعماً كلامه برأى لأحد الصوفية فيقول : " ولا يقف الصوفية عند حد التصنيف بين النفس والروح ، بل يتعدى ذلك إلى آرائهم فى القلب الإنسانى ، الذى لا يعنون به هذه المضغة الصنوبرية ، بل يعنون به مركز النشاط العاطفى والروحى والفكرى - بمعنى خاص - فالقلب له ظاهر وباطن ، وباطنه - كما يقول هذا الصوفى - " هو موضع وقوف العبد بين يدى الله " ؛ أى هو مناط الشهود ، ومجال النظر الحقيقى للإله . ومن الصعوبة بمكان أن نميز بين قمة الروح ، وباطن القلب الذى يقول عنه الصوفى : إن الله ينظر إلى هذا الباطن أو المركز ليرى استقراره واطمئنانه إلى جوار الله " (١) .

وإذا وصل البحث - فى هذه القضية أى وسيلة الإدراك - إلى شاعره " العطار " فى منظومته " مصيبت نامه " وجد أن " العطار " يوضح - فى حديثه عن وسيلة الإدراك والسلوك فى مقدمة المقالات

(١) د . محمد كمال جعفر : التصوف ص ٩٩ .

الأربعين تحت عنوان (آغاز كتاب) أى مقدمة الكتاب - أولاً : أن هذا السُّفر أو السلوك سفر قلبى روحى لا عقلى ولا مادى ، فإن كان " العطار " قد أطلق على سالكه اسم " سالك فكرت " فالفكر عنده هو المستفاد من الذكر وهو الفكر القلبى الروحى لا الفكر العقلى ؛ لأن الفكر العقلى وَهُم بسبب أن العقل لا يأتى عن طريق الغيب ، بل عن طريق النقل فيقول :

" فللسالك - الحقيقى - طريق الفكر ، الفكر المستفاد من ذكره " .

" لا بد من الذكر كى يأتى الفكر بآلاف المعانى البكر " .

" الفكر الذى يأتى عن طريق الوهم والعقل ، لا يأتى من الغيب إنما عن طريق النقل " (١) .

وعلى ذلك فالفكر عند " العطار " نوعان منفصلان : فكر عقلى وهو خاص بالفلاسفة والحكماء وعلماء المنطق ، وفكر قلبى وهو طريق الذوق والتقوى والشوق إلى الله ، وهو طريق إدراك المعنى ، وهو خاص بالمتصوفة .

(١) مصيبت نامه ص ٥٧ والآيات :

فكرتى كان مستفاد از ذكر او است
صد هزاران معنى بکراً ورد
آن نه غيبت آن ز نقل آيد پديد

راه رورا سالک ره فکر او مست
ذکر بايد گفت تا فکر آورد
فكرتى كز وهم وعقل آيد پديد

و " العطار " شأنه شأن المتصوفة مقتنع تماماً بأن العقل عامل معطل للوصول إلى الحقيقة والمعرفة ؛ فالمتصوفة يطرحون العقل جانباً بمقدماته المنطقية الخالية من الذوق ولا يستخدمونه كأداة لإدراك المعرفة . وفى هذا الصدد يحسن الأستاذ " الدكتور عبد الحكيم حسان " التعبير عن سبب طرح المتصوفة للعقل فى إدراكهم للمعرفة والتعليل له فيقول : " فحالة الكشف التى يباشرها الصوفية أثناء فنائهم فى الله حالة معرفة بكل ما فى الكلمة من معنى ، بل هى عندهم الطريق الصحيح إلى المعرفة ، وهم لذلك يعولون تعويلاً كبيراً على القلب من معرفة الله تعالى ، بينما يطرحون فى هذا المضمار العقل بمقدماته المنطقية الخالية من الذوق الذى من شأنه عدم الخضوع للصيغ المنطقية ؛ فهم يعرفون الله لأن الله عرفهم ذاته منحةً منه وتكرماً ، لا لأنهم فكروا وقدموا المقدمات ورتبوا عليها نتائجها ؛ فهم يعرفون الله بالله ، أما غيرهم فيحاول معرفة الله بعقله . وقد تكون حيرتهم فى الله معرفة فى حين لا يعترف العقل بأن الحيرة معرفة ، يقول نو النون " عرفت ربى ولولا ربى ما عرفت ربى " ، ويقول " أعرف الناس بالله تعالى أشدهم تحيراً فيه " (١) . فيقول " كوهرين " رابطاً بين حديثه ورأى " العطار " : " فالعقول مختلفة فى أصل الفطرة ، ولذلك يعبر عن الحقيقة كل صنف من بنى آدم بنوع خاص ، وهذه التعبيرات هى باعث الاختلاف الصورى المعنوى ، وعند الصوفية أن طريق العشق وحده ليس فيه اختلاف فى السليقة وتضاد فى الوجود ، فإذا سلكه شخص ولم يتابع العقل ،

(١) د . عبد الحكيم حسان ص ٤٨ - ٤٩ .

نجا من الاختلاف والتضاد ، ورأى الأبد والأزل - كما قال العطار - واحداً^(١) ، وهذا هو عين ما يعبر عنه " العطار " في " مصيب نامه " ، وذلك في قوله :
 " فللكفار الفكر العقلي ، وللرجل المجتهد الفكر القلبي " (٢) .

ويذهب " العطار " إلى أبعد من ذلك في الهجوم على العقل وعدم الاعتراف به وسيلة للسلوك والإدراك فيرى - في المقالة الخاصة بالعقل - أن العقل لا يمكن له أن يكون وسيلة إدراك ووصول ؛ لأنه يسبب اختلاف الأديان والمذاهب ، ويوجد الشبهات في الدنيا ، وهو موضع إنكار وأحكامه متفاوتة :

" يتأتى اختلاف المذهب والدين من العقل ، فكيف يقدر على الاعتكاف ببابه " .

" يأتى بمئات الآلاف من الحجج المنطقية ، ويقدم عالماً من الشبهات " (٣) . ومن ثم فالقلب والروح أكمل منه كما جاء على لسان العقل نفسه للسالك في المقالة السابقة مقالة العقل الذي يقول :

(١) القيسى : عطار نامه ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ نقلا عن تعليقات كوهرين على منظومة منطق الطير للعطار .

(٢) مصيب نامه ص ٥٧ والبيت :

فكرت قلبيست مردكاررا

فكرت عقلي برد كفاررا

(٣) السابق ص ٢٢٨ والبيتان :

بردر او چون توان شد معتكف

كيش ودين از عقل آمد مختلف

عالمى شبهت فرستد پيش باز

صد هزاران حجت آردبى مجاز

" إن كان العقل كاملاً في معرفة الحق ، فإن الروح والقلب أكمل منه " .

" فإذا تحقق لك كمال العشق ، فلن يفتح لك هذا الحجاب إلا بالقلب " (١) . ولهذا يحبذ "الطار" أن يكون طريق البحث فيهما فيقول :

" لأهل القلب ذوق وفهم آخر ، فبالفهم يعلو العالمان كلاهما " .

" كل من اشتغل بهذا الفهم ، ألقى بنفسه في بحر الأسرار " (٢) .

ويعلق " عزام " على وسيلة الإدراك لدى " الطار " قائلاً : " الطار صوفي ؛ فهو لا يثق بالعقل كثيراً ؛ لأن مقصد الصوفي وراء العقل . وللصوفية أقوال كثيرة في القياس بين العقل والعشق . العقل عندهم ضيق جبان عاجز لا يجرؤ على الإقدام على الحقائق الخفية ، ولا يستطيع إدراكها ؛ فهو ينقلب في المحسوسات ، ويتصرف في الجزئيات ، وينكص أو يعجز عن الحقيقة الكبرى " (٣) .

(١) السابق والصفحة نفسها والبيتان :

ليك كاملتر ازوجان ودلست
جززدل این پرده نگشا بدترا

عقل اندر حق شناسی کاملست
گر کمال عشق می باید ترا

(٢) مصيبت نامه ص ٥٧ والبيتان :

كان زفهم هرد وعالم برترست
خویش در دریای اسرار افکند

اهل دل را ذوق وفهمی دیگرست
هر که را آن فهم در کارا فکند

(٣) عزام : التصوف وفريد الدين ص ٧٠ .

ومن ثمّ فليس غريباً أن يهاجم " العطار " الفلاسفة ويتهمهم بأنهم معطلون ؛ لأنهم يعتمدون على العقل في أحكامهم ، وإذا كان العقل - كما يقول العطار - يخفيه شرب الخمر فكيف يعد وسيلة إدراك ؟
" إذا كان العقل يغيب بتأثير الخمر ، فأنى له أن يصير بصيراً بسرّ أمر " قل " (١) .

مفهوم القلب عند العطار في المنظومة :

يلاحظ مما مضى أن " العطار " في " مصيبت نامه " يؤمن بأن القلب الذي يطلق عليه الفكر القلبي هو وسيلة الإدراك والسلوك ، وهو أكمل في معرفة الحق من العقل .
ولكن ...

أي قلب يعنى ؟ أو بصورة أخرى أهو القلب بصورته العامة الظاهري والباطني نون تحديد كما تحدث عنه غالبية المتصوفة ؟ أم القلب بصورته الباطنية الروحانية التي يطلق عليه الروح تارة والنفس المطمئنة أخرى كما حدده أصحاب الآراء التي تقدم ذكرها في بداية هذا الفصل ؟

(١) مصيبت نامه ص ٤٥ والبيت :

عقل اگر از خمرنا پیدا شود کی بسرّ امر قل بینا شود

أميل إلى أن " العطار " يعنى بالقلب - الذى عده وسيلة السلوك والإدراك - القلب الروحانى ؛ أى بصورته الباطنية ، وذلك للأدلة الآتية :

١- تحدث " العطار " فى بداية المنظومة تحت عنوان (أغاز كتاب) عن القلب الذى اتخذه وسيلة السلوك والإدراك لسالكه بحديث يفهم منه أنه القلب الروحانى الذى يتفق فى مفهومه مع قول المتصوفة - وبخاصة قول الإمام الغزالي - عنه إنه سرٌّ من أسرار الله عز وجل لا يدركه الحس ، ولطيفة من لطائفه تارة يعبر عنه بالروح وتارة بالنفس المطمئنة ، وهو القلب القائم على الذوق والفهم كما وصفه " العطار " بقوله :

" لأهل القلب ذوق وفهم آخر ، فبالفهم يعلو العالمان كلاهما " .

" كل من اشتغل بهذا الفهم ، ألقى بنفسه فى بحر الأسرار " (١).

٢- حين قابل السالك " المصطفى " ﷺ - فى المقالة الخامسة والثلاثين - أثناء سلوكه وسفره الأفاقى ، أرشده " المصطفى " ﷺ إلى الطريق الصحيح للسلوك الذى ينبغى أن يقطعه السالك فى سلوكه صوب الحقيقة ويبيّن له " المصطفى " ﷺ أن منازل خمسة ستعترض طريقه وعليه أن يتجاوزها وهى : الحس ، الخيال ، العقل ، القلب ، الروح . وحين مرّ السالك على هذه المنازل الخمسة يلاحظ أن أربعة منها تعتذر للسالك عن عدم قدرتها على إرشاده وهدايته ، وكان عذرهما جميعاً

(١) السابق ص ٥٧ ، وتقدم منذ قليل ذكر البيتين .

هو أنها ظاهر ولا قبل لها بالأمور الباطنية ، وكان القلبُ من هذه المنازل الخمسة التي اعتذرت بظاهريتها ولا قبل لها بالأمور الباطنية ومن ثمَّ يحيله إلى " الروح " ولا يدل حديثه - أى القلب - للساك على أنه وسيلة الإدراك المعنية ، بل يدل دلالة قاطعة - وبخاصة في اعتذاره - على أنه الجانب المادى المحسوس من القلب بصورته العامة ؛ فيقول بعد أن قابله الساك ممتدحاً ومثنياً عليه طالباً إرشاده وهدايته ، ولكنه اعتذر قائلاً :

" نهض القلب من إصبع الروح بنفخ خاص ، كيف يقيم الظاهر أمراً مثل الباطن " .

" صرتُ قلباً مقيماً ، حتى يصل روحى من النفخ هبة نسيم " .

" صرتُ قلباً لأننى أدور دائماً ، حتى يصل روحى من القرب سلام واحد " .

" صرتُ قلباً لأننى اتقلب مثل الكرة ، حتى يصل إلى من الروح ذرة رائحة " .

" سقطتُ ثملاً دائماً بلا خمر ، فقد أسقط فى يدى من مثل هذا الباطن " .

" الباطن هو ذلك الذى ليس لطريقه نهاية ، وليس لأهل الظاهر منه قيد شعرة " .

" تصل الروح من الباطن فماذا أفعل ؟ لا جرم أن أتخضب دماً بسبب حقدى هذا " .

” إذا كان يجب أن تقترب مني نفساً ، ينبغي أن تتخذ مسكنك
وسط الدم ” .

” وإلا فاترك الدم واترك التراب ، وصِرْ طاهراً وخذ طريق الروح
الطاهرة ” (١) .

٣ - ومن منطلق هذه التفرقة يمكن تفسير قول ” العطار ” :

” تأمل العشق في القلب واخف القلب في الروح ، فإنه مائة عالم
في مائة عالم في مائة عالم ” (٢) .

(١) مصيبت نامه ص ٣٤٦ والابیات :

| | |
|--------------------------------|------------------------------|
| دل زا صبع جان زنفخ خاص خاست | کی کند ظاهر چو باطن کارراست |
| قلب از آنم من که میگردم مقیم | تارسد ازنفخ روحم يك نسیم |
| قلب از آنم من که میگردم مدام | تارسد ازقرب جانم يك سلام |
| قلب از آنم من که میگردم چو گوی | تارسد ازجان مرايك ذره بوی |
| دایمابی باده مست افتاده ام | کزچنان باطن بدست افتاده ام |
| باطنی کانرا نهایت روی نیست | اهل ظاهر را ازویك موی نیست |
| جان زباطن میرسد من چون کنم | لا جرم زین غصه خود راخون کنم |
| يك نفس کمر قرب من میبایدت | در میان خون وطن می بایدت |
| ورنه ترك خون و ترك خاك گیر | پاك گرد وراه جان پاك گیر |

(٢) السابق والبیت :

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| عشق دردل بین و دل درجان نهان | صد جهان در صد جهان در صد جهان |
|------------------------------|-------------------------------|

فالقلب هنا هو القلب الروحاني لا المادي ، وهو الذي يحتوى على
العشق ؛ لأن العشق - وهو وسيلة للمعرفة - محله القلب الروحاني لا
المادي ؛ فالمادي له وظيفة عضوية تبعد كل البعد عن النواحي الروحانية
أو العاطفية ، أما قوله " اخف القلب في الروح " فيعني تخلص من
الجوانب المادية التي يمثلها القلب المادي وغلب الجانب الروحاني عليها ؛
لأن الروح هي القبس الإلهي في القلب ، وبخاصة أن " العطار " كان قد
قال قبل ذلك على لسان " القلب " :

" قال : أنا انعكاس لشمس الروح ، وثمالة الخلود من سلافة الروح
الخالدة " (١).

فالبيت يتضح بالتسوية بين القلب والروح ولا يمكن أن تعد الصورة
المادية للقلب ذات الوظيفة العضوية البحتة انعكاساً لشمس الروح التي
يرى " العطار " في بيت آخر أنها - أي الروح - انعكاس لتجلي الله
سبحانه وتعالى على هذه الشمس ؛ فيقول على لسان المسالك " للروح " :
" قال : يا من أنت انعكاس من شمس الجلال ، وشعاع من
الشمس التي لا تزال " (٢) .

(١) مصيبت نامه ص ٢٤٦ والبيت :

گفت من عکسی ام از خورشید جان مست جاوید از می جاوید جان

(٢) السابق ص ٢٥٤ والبيت :

گفت ای عکسی ز خورشید جلال پرئوری از آفتاب لا يزال

ومن هنا فإن العشق الذى تحدث عنه " العطار " فى البيت الأول طالباً تأمله فى القلب إذا ما تحقق فإنه يتحقق فى الروح ، وهى دعوة منه إلى السلوك للوصول إلى مقام الجمع ^(١) .

ومن منطلق هذه التفرقة يمكن تفسير قول " العطار " أيضاً على لسان " الروح " للساك :

" اجعل من المفرق قدماً على ساحل بحرى ، وانتزع القلب من الروح وأغرق نفسك " ^(٢) .

أى انتزع الجانب المادى من الروح وطهر نفسك من الماديات وصر روحانياً خالصاً حتى يتسنى لك الوصول ، وإذا علمنا أن هذا البيت قد جرى على لسان " الروح " فى مقالاتها ، وهى آخر المقالات ، والتي يفنى بعدها السالك فى الحق سبحانه بغوصه فى بحرها يتضح لنا أن " العطار " يعنى بذلك التخلص من الجانب المادى والتطهر منه وإغراق السالك نفسه هو التعبير عن مقام الفرق ^(٣) ؛ ففى بحر المعرفة

(١) ذكر للجمع تعريفات عديدة أهمها ما ورد فى الفتوحات المكية بأنه إشارة إلى الحق بلا خلق (الجرجانى : التعريفات ص ٢٣٦ من القسم الخاص باصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المكية والملحقة بكتاب التعريفات) .

(٢) مصيبت نامه ص ٢٥٥ والبيت :

برلب بحر م قدم از فرق كن دل زجان بر كير وخود راغرق كن

(٣) الفرق إشارة إلى خلق بلا حق ، وقيل مشاهدة العبودية (اصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المكية لابن عربى والملحقة بكتاب التعريفات للجرجانى ص ٢٣٦) .

حيث يدرك الواصل ذاته وذات الحق لا يحتاج إلى وسيلة للوصول ؛ لأنه قد صار روحانياً خالصاً .

ثانياً : مَنْ يقوم بالسالك والإدراك وهو السالك

السالك هو الصوفي الذي يقوم بالسير والسلوك ^(١) ، وله شروط اهتم بذكرها الباحثون في التصوف منها :

أن يبدأ بمعرفة نفسه ^(٢) ، حتى يتسنى به معرفة الحق ، فمن عرف نفسه عرف ربه ، منه أيضاً " التوبة حتى يطهر قلبه وروحه ، أى يظهر قابلية الاتصال بالحق ^(٣) ، المجاهدة مع النفس ؛ لأنها تدعو الإنسان إلى الدنيا ولذتها وشهوتها ، أن يقوم بالسعى والعمل في طريق الحق . وللسالك وسائل تؤدي به إلى ما يريد كالتواضع والصمت والحزن الدائم والصبر ، والإقدام على مشاق الطريق والفكر والذكر ، وأجدي الأمور على السالك الصمت والفكر والذكر ^(٤) .

(١) مهدي توحيدى بور : مقدمة نفحات الأنس للجامى ص ١٠٨ تهران ١٣٣٧ .

(٢) السابق والصفحة نفسها .

(٣) زرین کوب : ارزش میراث صوفیة ص ٣١ .

(٤) د. عزام : التصوف وفريد الدين ص ٩٨ - ٩٩ .

ويقول الباحث الألماني " ريتير " Ritter ، ولقد دأب الشيوخ على أن يفرضوا على مريديهم أن يتمرسوا بحياة النسك والتوحيد أربعين يوماً ، إلا أن الأخذ بهذا جعل يقل شيئاً فشيئاً طالما كان ذلك وضعاً غير مرض (١) .

ولو عاد البحث إلى سالك " مصيبت نامه " يجد " العطار " لم يعقد له فصلاً خاصاً - كما فعل مع الشيخ المرشد مثلاً - يحتوى على نصائحه وإرشاداته له ، بل توجد صفات السالك والنصائح المقدمة له متناثرة في أرجاء المنظومة ، فتارة ينصح " العطار " على لسانه في أبيات متفرقة ، وتارة تأتي هذه النصائح على لسان الشيخ المرشد ، وتارة أخرى تجرى على لسان كائن من الكائنات التي يقابلها السالك مثل الأنبياء ، وبخاصة سيد البشر " محمد " ﷺ .

وللباحث الألماني " ريتير " Ritter كتابات قيمة حول " العطار " ، وأشهر منظوماته ومن بينها " مصيبت نامه " ، ولقد أولى سالكها - أى سالك مصيبت نامه - عناية فيقول عنه إنه : " من يطوف بالعالم الصوفي بفضل التأمل الروحي يعد (سالك فكرت) ، وهذا هو التمييز لشخصيته . وهو من يجلس من شيخ مجلس المريد . وهو في سفره يمر بأربعين مرحلة ، وهذه المراحل الأربعون تشبه الأيام الأربعين التي تقضى في عزلة السالك ، كما تتضمن حواراً بينه

(١) . 21 p . (Leiden 1955) Ritter : Das Meer der Seele

وبين كائن من الكائنات الصوفية . والقوى الروحية المتجسدة من
 تعاليم الشيخ التي يلقيها على من يبادلها الحوار . إن هذا الصوت
 الروحي الذي يتردد هو صوت الضيق والحاجة والعجز والحيرة والنزاع
 والشقاق والشك وهي في أعماق النفس ، كما هو الشأن لدى الطيور في
 وادي الحيرة " (١).

ولقد أصاب هذا الباحث فيما قاله عن سالك " مصيبت نامه " ؛
 فالسالك يمر في تأمله الروحي على أربعين كائناً مسترشداً بشيخه
 ومرشده في أربعين مقالة تمثل أربعين لقاء ، وهي تشبه الأربعينية
 التي يطلق عليها الصوفية اسم " جهله " ، والتي يقول عنها " العطار "
 في " مصيبت نامه " مخاطباً سالكه :

" سوف يقابلك أربعون مقاماً كلهم فيك " .

" إذا قمت بالأربعينية في الطريقة ، فستصل إلى الحقيقة " .

" عندما تطلب نفسك في الأربعين مقاماً ، تكون الكل في النهاية
 والسلام " (٢) .

(١) . Ritter P .18 - 19

(٢) مصيبت نامه ص ٥٥ والأبيات :

جمله هم در خویش خواهد آمدن
 با حقیقت کرده آمد آشتی
 جمله در آخر توباشی والسلام

چل مقامت پیش خواهد آمدن
 این چله چون در طریقت داشتی
 چون بجوئی خویش را در چل مقام

وهذا المرور أو السير هو سير آفاقي وسير نفسي ، يمثل السير الأول (الآفاقي) حيرة السالك وتضاربه وتشتته ؛ فهو يبحث عن السر في الكائنات والمخلوقات ، ولكنهم يعتذرون بعدم قدرتهم على إرشاده ؛ لأنهم مثله حائرون طالبون وشيخه يرشده إلى أن هذه الكائنات تمثل مظاهر معينة - يطلق " العطار " على هذه المظاهر مصطلح " مقامات " ويلزم السالك تخطيها - وإن يجد لديهم غايته ثم يحثه على مواصلة السير والسلوك . ويمثل السير الثاني (النفسى) - وهى المنازل الخمسة - الهداية والرشاد ، ولهذا يلاحظ أن " الروح " تلوم السالك - بعد أن اهتدى إليها وعرف أن بحرها وهو رمز لبحر الحقيقة مأربه - بأنه لم يعرف الطريق الصحيح فى السلوك ، وهو كامن فى نفسه ، ولهذا وقع فى بحر من الحيرة والتضارب والتشتت :

" بالرغم من أنك طفت كثيراً من قبل ومن بعد ، لم تسلك الطريق فى أساسك لحظة واحدة " (١) .

والسالك فى " مصيبت نامه " حائر بلا عقل تغمض الحقيقة أمام عينيه :
 " ويرى السالك الحائر الذى ليس له عقل ، مائة دنيا مثل البحر فى اضطرابها " (٢) .

(١) مصيبت نامه ص ٢٥٥ والبيت :

گرچه بسیارى بگشتى پیش وبس درنهادت ره نبردى يك نفس

(٢) السابق ص ٦٢ والبيت :

سالك سر كشتته بى عقل وهوش صد جهان ميد يد چون دريا بجوش

وينصح " المصطفى " عليه السلام السالك - حين قابله - بأن يعرف نفسه حتى يعرف ربه ، وأن يتطهر من وجوده المادى :

" حينئذ تكون قد عرفت نفسك ، وضحيث بروحك فى سبيل معرفة الحق " (١).

ويقول :

" طالما وجودك معك فليس لك طريق ، ولن يكون لعقلك العاشق روح مطلعة " .

" طالما يبقى فيك قيد شعرة ، فإن عمك الحيرة والاشتياق " (٢) .

والمنظومة مليئة بنصائح الكائنات للسالك حين قابله ، ولعل أقرب النصائح والإرشادات إلى شروط باحثى التصوف التى تقدم ذكرها منذ قليل هو ما سيأتى ذكره على لسان الشيخ المرشد للسالك ولا داعى لتكراره .

(١) مصيبت نامه ص ٣١٠ والبيت :

جان خود درحق شناسى باختى

نفس خود را چون چنین بشناختى

(٢) السابق والصفحة نفسها والبيتان :

عقل عاشق جان آگه نبودت

گفت تابان توئى ره نبودت

کارتومستى ومشتاقى بـود

یکسر موى ازتوتا باقى بود

ثالثاً : الشيخ المرشد الموجه للسالك فى سلوكه

هذا الطريق الهائل الذى يقطعه السالك لا يُقطع بغير دليل يهذى السالك فيه ويجنبه المهالك ويثبتته فى المخاوف ، وهو شخص له علم وتجربة كافية ، وقد وصل إلى الحق بنفسه .

الصلة بين السالك وشيخه المرشد :

ولأن الشيخ ذو تجربة فينبغى أن يسلس السالك له قياده ، ويسلم له نفسه تماماً ، ولا يكون له - أى السالك - اختيار أو إرادته ، كذلك ينبغى أن يعجم الشيخُ عوده ، ويتبين مدى استعداداته ، ويحثه على الرياضة والمجاهدة ، ويرشده إلى العزلة والصوم والسكوت والتفكير ومحاسبة النفس ؛ فإذا فعل هذه الرياضيات بصدق وإخلاص ، رافقه فى طريقه وطوى معه مدارج الكمال (١) .

وللمرشد على السالك سيطرة مطلقة ، وكل أحوال الطريق رهن لهدايته وحسن قيامه على السالك وعلى السالك أن يفوض أمره إليه تماماً وعلى قدر خضوعه له يكون نجاحه (٢) .

(١) زرین کوب : ارزش میراث صوفیة ص ٢١ .

(٢) د. عزام : التصوف وفريد الدين ص ١٠٠ .

وربما عادت أهمية المشايخ إلى أنهم "يستمدون سلطتهم على مريديهم من علمهم بتعاليم الشرع وآداب الطريق التي وعوها وعرفوا مسالكها ؛ فكانوا السلطة الطبيعية التي تقوم بترويض المريدين على التزام هذه الأوامر وتلك الآداب وبغيرهم لا يتم الأدب كما ينبغي أن يتم ، ولذلك اعتبروا الشيطان شيخ من لا شيخ له " (١) .

ولقد دأب كلُّ شاعر من شعراء التصوف على أن يجعل لسالكة شيخاً مرشداً يهديه إلى سواء السبيل مثلاً فعل "العطار" في "مصيبت نامه" وفي "منطق الطير" حين اجتمعت الطيور واختارت الهدد لها مرشداً تأتمر بأمره .

وربما يرجع اهتمام الصوفية بالمرشد إلى سببين يمكن إجمالهما من خلال أقوال الباحثين :

١- وعورة الطريق وإيهامه حتى على بعض الشيوخ المرشدين ، وما قصة "الشيخ صنعان" في "منطق الطير" - كما يقول عزام (٢) - ذلك الذي أغواه عشق فتاة نصرانية فخسر دينه وناله ما ناله من الآلام والأحزان، إلا دليل على ذلك .

٢- اعتقاد الصوفية أن الإنسان لو ترك وشأنه يضل الطريق ، ويرى "نيكلسون" أن هذه الفكرة أى فكرة اتخاذ المرشد مأخوذة

(١) د. عبد الحكيم حسان ص ٢٦٢ .

(٢) د. عزام : التصوف وفريد الدين ص ١٠٠ .

من الأفلاطونية المحدثّة فيقول : "كما أن أفلاطون كان يعلم من حوله أن الوجود المطلق ، أى الله ، بعيد عن إدراك البشر بصورة قاطعة ، وهذه العقيدة التى صارت سبباً لأن يكون اتباع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ومن يسلك مسلكهم من بين فلاسفة الكنيسة يقولون بوجود وسطاء بينهم وبين الله .

ورسخت العقيدة فى الأرواح والملائكة والأولياء والقديسين رسوخاً تاماً ؛ لأن الاعتقاد بهذه الوسائط التى كانت المصاعد النورانية بين السماء والأرض ، كانت توجد تعديلات فى حالة اليأس الكاملة التى كانت تدعو إليها الأفلاطونية الحديثة والصوفية أصبحوا مثلهم يتوسلون بأشخاص يدعونهم "القطب" ، الشيخ ، المرشد ، الولي" ، ويعتقدون أن الإنسان لو ترك وشأنه يضل الطريق . وازداد الغلو فى مقام الولي والمرشد ؛ بمعنى أنهم اعتقدوا أنه متحد بالله روحاً ، وأن أعمال الله وكل ما يصدر عنه يعتبر صواباً بدون لم ولماذا" (١) .

وعودة إلى "مصيبت نامه" توضح أن "الطار" أبدى اهتماماً متزايداً بالشيخ المرشد ؛ فهو المرافق لسالكه ، ولولاه ما اهتدى السالك إلى طريقه.

ولا يبتعد الشيخ كثيراً فى صفاته فى "مصيبت نامه" عما وصفه السابقون ؛ فهو شيخ مجرب محنك عالم عارف بسر الوجود وله سابقة

(١) نيكلسون : منتخبات ديوان شمس التبريزى : نقلا عن قاسم غنى (الترجمة العربية) ص ٢١٨ حاشية (١) .

فى السىر والسلوك ، ويهتم " العطار " بتبيان شدة أهميته للسالك ؛
فيقول عنه :

"فأتاه من الحق فى النهاية المعين ، أتاه شيخ معمر"^(١) .

"هو شمس مشرقة فى كلا العلمين ، هو عالم يجد النجم لديه
طريقة" .

"صار محوًا وفناءً مطلقًا ، صار مستغرقًا فى عالم العشق" .

"خسر المنية فى الهوية ، وخسر الرأس أيضًا فى السرمدية" .

"طالما قد رأى من السابقين الطريق خطوة خطوة ، طالما قد مضى
حتى النهاية بابًا بابًا وسقفًا سقفًا" .

"لم يبق زمانا فى زمان ، ولا مكانًا فى مكان" .

"رأى السر فى الكونين ذرة ذرة ، لم ير إطلاقًا ذرة من أى لون" .

"خرج فى الدنيا من الدنيا ، ومضى فى البين من البين" .

"هو ساكن دائم أتى مسافرًا ، هو غائب دائم أتى حاضراً" .

"هو مثل شمس العالم منه يفيض النور ، وهو نفسه فى نفور بسبب
حيرته" .

(١) حرفيا أتاه شيخ مع حافة الغريال .

"أتی شیخ الطريق کبریّتاً أحمر ، أتى صدره بحراً أخضر" .

"کل من لم یکتحل من تراب الشیخ ، فعدّه میتاً سواء أکان طاهراً
أم دنساً" (۱) .

وتعود أهمية الشیخ المرشد إلى وعورة الطريق الشاق الهائل الملیء
بالآفات طریق لا یقطع بدون دلیل هادٍ یرشد السالك ویجنبه المهالك
ویثبتّه فی المخاوف . وهذا هو ما یعبر "العطار" عنه فی روائع أبیاته
معنی وتصویراً ولفظاً بما یتناسب مع أهمية الموضوع :

(۱) مصیبت نامه ص ۶۲ والابیات :

| | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| آخر از حق دستگیری آمدش | باسر غربال پیری آمدش |
| آفتابی درد عالم تافتـــه | عالم اختر ازورده یافتـــه |
| محو کشته فانی مطلق شده | درجهان عشق مستغرق شده |
| هم منیت در هویت باختـــه | هم سری در سرمدیت باختـــه |
| تابیشان دیده ره را گام گام | تابپایان رفته در در بام بـــام |
| نه زمانی در زمانی مانـــده | در مکان نه در مکانی مانـــده |
| دیده سر ذره ذره درد و کـــون | ذره نادیده هیچ از هیچ لـــون |
| درجهان و ازجهان بیرون شده | درمیان و ازمیان بیرون شده |
| ساکن دایم مسافر آمـــده | غایبی بیوسته حاضر آمـــده |
| همچو خورشیدی جهان زو غرق نور | واو خود از سر گشتگی خود نفور |
| پیوره کبریت احمر آمدست | سینه او بحر اخضر آمدست |
| هر که او کحلی ناسخت از خاک پیر | خواه پاک و خواه گونا پاک میر |

"إن الطريق بعيد مملوء آفة يابنى ، وينبغى أن يكون للسالك
مرشد" .

"إن تنزل إلى الطريق بدون مرشد ، تسقط فى الجب وإن كان كلك
أسداً" .

"أننى يستطيع الأعمى أن يسير باستقامة ، فسيره بغير من يأخذ
بعصاه خطأ" .

"لو قلت إن الشيخ غير ظاهر ، فاطلبه فى الألف ألفاً" .

"ذلك لأن الشيخ لو ظهر فى الدنيا ، ما استقرت الأرض فى موضع
ولا استقر الزمان" .

"الشيخ أيضاً مختلف فى هذا الزمان ، لما رأى من عار الخلق فى
الخلق" .

"أننى يكون للعالم ظهور بدون قطب ، فالطاحونة تكون مستقرة من
القطب" .

"لو ظهر قطب الدنيا فى الأرض ، أننى تستطيع السماء أن تصير
بلا قطب" .

"إذا اعتراك ألم يظهر الشيخ ، ويأتى بالمفتاح لقفل الملك" .

"إنه السلطان للأطهار ، والعلاج من أجل الأكم" .

”حينما لا تملك الاكلم فكيف يأتى بالعلاج ، حينما لا تكون عبداً
فكيف يأتى بالأمر“ .

”طالما لم تحترق من ألك ، فكيف يجعل النار لك مشتعلة“ .

”حينما تأتى أمامه متألماً يكون لك الباسم ، وعندما تهب الروح
يكون لك أمل الأحباب“ (۱) .

(۱) مصيبت نامه ص ۶۲-۶۳ والابیات :

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| راه دوراست وپیرآفت آی پسر | راه دورامی بباید راهبر |
| گرتوبی رهبر فرو دانی برراه | گرهمه شیری فرود آفتی بهچاه |
| کور هرگز کی تواند رفت راست | بی عصا کش کوررارفتن خطاست |
| گرتوگوئی نیست پیری آشکار | توطلب کن درهزار اندر هزار |
| زانکه گرپیری نماند .. درجهان | نه زمین برجای ماندنه زمان |
| پیرهم هست این زمان پنهان شده | نگه خلقان دیده درخلقان شده |
| کی جهان بی قطب باشد پایدار | آسیا ازقطب باشد برقرار |
| گر نماند درزمین قطب جهان | کی تواند گشت بی قطب آسمان |
| گر نرادر دست پیرآید بدید | قفلس دردت راپد ید آید کلید |
| پاکبا زانراکه سلطان میکنند | ازبرای درد درمان میکنند |
| چون نداری درد درمان کی رسد | چون نه بنده تو فرمان کی رسد |
| ناز درد خود نگر دی سوخته | کی کند آتش ترا افروخته |
| دردپیش آری تو درمان باشدت | جان دمی اومید جانان باشدت |

ومن الأبيات السابقة يتضح عدة أمور بالغة الأهمية :

١- خالف "الطار" - هنا - نظرة الصوفية للشيخ ؛ فهم يرونه مرافقاً للساك في سيره وسلوكه خطوة خطوة ، بل إن "الطار" نفسه في منظومته "منطق الطير" جعل شيخ الطيور المرشد وهو "الهدهد" مرافقاً للمريدين (مجموعة الطيور) في رحلتهم إلى "السيمرغ" ، ولكن الأمر يختلف في "مصيبت نامه" ؛ "فالطار" - كما يتضح من الأبيات السابقة وكما يبدو أيضاً من قراءة المقالات الأربعين التى يقابل الساك فيها كائناته الأربعين - لم يجعل الشيخ مرافقاً لساكه منتقلاً معه في رحلته، بل الشيخ مستقر في موضعه ومكانه - غير المحدد ولا المعلوم - ولا يظهر للساك إلا في حالة تألم الأخير ؛ بمعنى أنه لا يظهر للساك إلا إذا اعترض طريقه مشكلة احتاج فيها إلى معاودة الشيخ المرشد واستجدى رأيه وهدايته .

٢- أهمية الشيخ وحتمية وجوده للساك نظراً لوعورة الطريق وصعوبته ، بل هو القائد الذى يأخذ بيد الأعمى فيجنبه من مهالك الطريق . وعليه أن يطلبه في كل مكان إن اختفى عنه مهما كلفه الأمر لحتمية وجوده له في سيره وسلوكه .

٣- لابد من الألم للساك ، وإلا ما كان للسلوك فائدة ولا للشيخ .

٤- الشيخ غير ظاهر ولا يبدو هكذا بسهولة ويسر لآى إنسان ، بل يشترط ظهوره بالسلوك وما يصحبه من آلام تعترى الساك وصعوبات تعترض طريق سيره وسلوكه .

هـ - على السالك أن يلتزم بأوامر الشيخ المرشد تماماً ويطيعه طاعة عمياء دون مناقشة .

ثم يأتى دور الشيخ المرشد مع السالك ، وذلك قبل أن يقطع الأخير طريقه، فيبدأ بتقديم النصيح له والإرشاد بعد أن يبين له وعورة الطريق ، وينصحه بالآتى بما لا يخرج عن شروط الصوفية فى السالك : المجاهدة ، ترك العلائق الدنيوية ، الاعتماد على الطلب ، الألم وحرقة القلب ، التحمل، الصبر ، حسن الاستماع :

"قال : يكمن لك فى الطريق قُطَّاعه ، فلا تغفلْ وافعل هنا ما كانوا قد قالوه لك " .

"الطريق بعيد يا بنى فكنْ فطنًا ، واقبرْ الغفلة وكنْ يقظًا" .
"عمل كل شخص يودى بكل شخص ، مثلما يودى بك هذا الحزن كثيرًا" .
"اجتهد فى ذلك حتى لا تصير فى هذا الطريق الطويل متعلقا - ولو - بذرة واحدة" :

"حيثما تصر هناك متعلقًا ، تظل إلى الأبد هناك متعبًا" .
"واعظك فقط هو الألم والجرح فى الصدر ، "ما زاغ" (١) فقط هى بلبل الروح لك" .

(١) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ﴾ سورة النجم : آية (١٧) .

مُتْ بِصَدَقٍ وَاجْتِهَدْ ، وَكُنْ فُطْنًا ، تَحْمِلْ وَانْزِعِ الشُّوكَ ، وَكُنْ أَذْنًا
صَاغِيَةً^(۱) .

وبعد هذه النصائح الضرورية توافرها للسالك ، يبدأ السالك في
سيره وسلوكه معاودا شيخه المرشد ومسترشداً به حين تعثره مشكلة أو
صعوبة في طريقه .

(۱) مصيبت نامه ص ۶۴ والابیات :

| | |
|-----------------------------|--------------------------------|
| گفت درره رهنانت خفته اند | تو مخسب اینجا کن آنجت گفته اند |
| راه دوراست ای پسر هشیار باش | خواب باگورا فکن و بیدار باش |
| کار هر کس هر کسی را اوفتاد | همچو تو این غم بسی را اوفتاد |
| چند آن کن تادریسن راه دراز | تو بیک ذره نمائی بسته باز |
| هر کجا کاجا بمانی بسته تو | تا ابد آنجا بمانی خسته تو |
| واعظت در سینه درد و داغ بس | بلبل جان تو را ، ما زاغ بس |
| راست میرو جبهه میکن هوش دار | بار میکش خار میخور گوش دار |

الباب الثالث

التأثير والتأثر فى المنظومة

الفصل الأول

مصادر المنظومة

اهتم "بديع الزمان فروزانفر" العلامة الإيراني الكبير "بالعطار" اهتماماً كبيراً ، وألّف عنه سفرًا جليلاً ، وهو كتابه "شرح أحوال ونقد وتحليل آثار شيخ فريد الدين محمد عطار نيشابوري" الذي يُعد مرجعاً مهماً يعتمد عليه كل من يقوم بالبحث حول "العطار" ومؤلفاته ؛ فلقد بذل في تهيئة هذا الكتاب جهداً عظيماً أثاره فيه .

ولقد اهتم "فروزانفر" في كتابه هذا بالإضافة إلى شرحه لأحوال "العطار" ، اهتم - بصفة خاصة - بمنظومات ثلاث من منظومات "العطار" ، وهي على ترتيب ذكرها عنده : الهى نامه ، منطق الطير ، مصيبت نامه . وفي حديثه عن كل منظومة كان يذكر المصادر التي أخذ "العطار" منها فكرة هذه المنظومة ، والتي كان لها تأثير كبير على خروج هذه المنظومة بالصورة التي هي عليها الآن . ولقد اعتمد كلٌّ من بحث في "العطار" أنفاً على ما أشار إليه "فروزانفر" ، ولكن بتوسعة ومقارنة بما يتناسب مع طبيعة البحث العلمى الأكاديمى المقدم لنيل درجة علمية .

وكان من الطبيعي أن أقرأ ما كتبه "فروزانفر" حول "مصيبت نامه" موضوع البحث عسى أن يدلني - كما دل من سبقني - على المصادر التي يُحتمل أن يكون لها تأثيرها في أن يخرج "الطار" "مصيبت نامه" إلى صورتها هذه ، ولكن فوجئتُ بقوله عن "مصيبت نامه" في كتابه هذا:

"بلا شك فإن موضوع كتاب "مصيبت نامه" يُعد جديداً وحديثاً المشرب بين سائر منظومات اللغة الفارسية ، ولم ينشد السابقون أو اللاحقون مثنويًا على متوال هذا الموضوع والأسلوب . لقد بينوا بكثرة شرح السلوك الباطني شعراً بجمال وتفصيل ولكن ضمن مقالات متفرقة تفتقد مضامينها وحدة الاتصال فيما بينها ، بعكس موضوع هذا الكتاب المتصل فيما بينه . وهكذا فكل مقالة - أي من مصيبت نامه - تهيج في القارئ إحساسات داخلية وتشوقه إلى قراءة المقالة التالية" (١) .

ورغم وجاهة هذا الرأي فإننا لا نستطيع أن نأخذ هكذا على إطلاقه وعلاقته ونسلم به خصوصاً وبين أيدينا نصوص لبعض الباحثين الغربيين أمثال Arberry, Ritter تشير إلى غير ما ذكره "فروزانفر" بإيجاز شديد وفي إشارات عابرة ، تشير إلى مصدر أو اثنين من شأنه أن يكون له تأثيره في سير "مصيبت نامه" .

(١) فروزانفر : شرح أحوال - ص ٤٠١ - ٤٠٢ .

صحيح أن "فروزانفر" قد أصاب في قوله هذا ، ولكن من جهة محددة ، وهى أن هذه المنظومة تُعد جديدة فى نوعها من حيث منهج المعالجة للموضوع ؛ فلم يحدث أن تناول شاعر سابق "للعطار" - وربما بعده - هذا الموضوع بهذه المنهجية ؛ بمعنى أن يبحث سالكه عن الحق فى سفرين متصلين أحدهما أفاقى يقابل فيها الموجودات سائلاً حائراً تائهاً ويعود من لدن كل كائن وقد طاش سهمه وخاب فأله ، والآخر نفسى يقطع فيه السالك منازل خمسة تختلف فى مضمونها عن مقامات الصوفية على الرغم من اعتبارها مقامات .

ولكن ...

هل من الممكن أن نعد الأصالة قد شملت "مصيبت نامه" من كل جوانبها موضوعاً ومنهجاً دون مصادر لهذا العمل تتمثل فى آثار أدبية بارزة سبقت "العطار" زمنياً ، ويكون لها دورها سواء فى توجيه "العطار" إلى فكرة المنظومة أو فى جمع عناصرها ؟ أم أن "العطار" قد تأثر بمن سبقه فى هذا المجال ؟

وللإجابة عن هذا السؤال سوف أتبع منهجاً معيناً ، وهو أن أعرض للأعمال التى سبقت "مصيبت نامه" زمنياً - فى الأدبين الفارسى والعربى - فى تناول موضوعها هادفاً من ذلك : النظر إلى موضوع "مصيبت نامه" وكيفية تناول "العطار" له من خلال تعرض السابقين لهذا الموضوع وتناولهم له ، وعسى أن أجد فى أعمال السابقين أصولاً تأثر "العطار" بها أو وجهته إلى فكرة "مصيبت نامه" أو ساعدته - على الأقل - على جمع عناصرها :

لقد أخذت فكرة المعراج الروحي إلى العالم الآخر طريقها في الأدب العالمية قبل "العتار" وبعده" ؛ فمنذ وجد الإنسان في العالم وهو يطمح بفكره وخياله إلى ما وراءه ، يحاول أن يلتمس لدى عالم الغيب تفسيراً لعالم الشهادة ، وأن يجد فيه تحقيقاً لما فاته من رغبات في هذه الحياة ، وهو يريد أن يعرف مصير روحه بعد أن تفارقه البدن وتتركه على هذه الأرض، كما يريد أخيراً أن يعرف صدى أعماله في الدنيا ، وماذا يكون جزاء الخير وعقاب الشر" (١) .

والرحلة إلى العالم الآخر في ذاتها فكرة قديمة جداً ، ربما تبلغ في قدمها قدم الإنسانية نفسها . ولا شك أن أقدم نص يحمل هذه الفكرة هو (ملحمة كلكامش) التي يرقى تدوينها إلى مطلع الألف الثاني قبل الميلاد (٢) . والمصريون القدماء قد عرضوا هذه الرحلة ونسج لهم الخيال كثيراً من الرؤى والصور التي تدور حول الجحيم والفردوس ، فتصوروا أوزيريس يزن الأعمال ، فيدفع بقلوب الخطاة إلى الوحش الذي يفترسها، ويعطى المحسنين حقول القمح يزرعونها بلا عناء (٣) .

وعند اليونانيين لعل أوديسة هوميروس (١٠٠٠ - ٨٠٠ ق.م) والصفادع لأرسطو فانيس التي مثلت عام ٤٠٥ ق.م (٤) تسير في هذا الاتجاه .

(١) د. رجاء جبر ص ٧ .

(٢) د. ناجي القيسي ص ٥٧ ، وارجع إلى ملخص القصة عنده .

(٣) د. رجاء جبر ص ٧ .

(٤) د. ناجي القيسي ص ٥٩ .

وتوالت تلك الرحلات حتى العصر الحاضر ، ولعل أفضل ما يمثل هذه الفكرة في العصر الحديث هو كتاب "جاويد نامه" للدكتور محمد إقبال الشاعر الباكستاني الشهير .

أولاً : عند الفرس

وتمثلها حسب الأقدمية : ارداويراف نامه ، سير العباد إلى المعاد لسنانى الغزنوى .

١ - ارداويراف نامه (أواخر القرن الرابع وأواسط القرن السابع بعد الميلاد) :

ويعده البعض رائد هذا الاتجاه في إيران ، و"ارداويراف" هذا رجل طاهر عفاً من موابدة الدين الزرادشتى ، اختير من قبل موابدة الدين الزرادشتى ليقوم بسير إلى العالم الآخر ويأتى بخبر عن أرواح الموتى . وقد قام بهذا السير المعنوى فى حضور اتباع الدين أمام باب معبد "قرن بڠ" ، وهو واحد من المعابد المهمة فى إيران ، و"ارداويراف" هذا - حسب قول الموابدة - لم يرتكب فى حياته إثماً قط ، ولهذا وقعت عليه القرعة من أجل هذا السير .

وبعد أن غسل رأسه وجسده وارتدى حلة جديدة وتناول طعامه ، جلس على سرير مخصص ، وتذكر أرواح الموتى ، وأظهر لنفسه

نصائحهم ، ثم سقى ثلاث كنوس من شراب مسكر وهو شبراب المنك
الغشتاسبي ، وقام بالأدعية القصيرة ، وراح فى سبات عميق مدة
سبعة أيام بلياليها رافق فيها ملكين ورأى طبقات الجنة والنار ،
وشاهد عمليات الجزاء والعقاب التى تجرى فيها للأخيار والأشرار .
وبعد ذلك مضى إلى بلاط "أهورا مزدا" ، واستمع فى خطابه إلى اتباع
مذهبه .

وفى اليوم السابع عاد إلى دنياه ، وبعد أن تناول طعامه وشرابه
طلب كاتباً عالمًا عاقلًا حتى يسطر مشاهداته التى سوف يملئها عليه ،
وأطلق على مجموع هذه المكاتبات اسم "ارداويراف نامه" ؛ أى كتاب
ارداويراف (١) .

وخلاصة هذه المشاهدات أن "ارداويراف" بصحبة الملكين ، وهما
الملك "سروش اهر" والملك "آذرايزد" الموكلين بالمؤمنين والنار المقدسة ،
والذين يشرحان له ماذا فعل هذا وذاك ، صعدوا حيث الجنة والنار
وشاهدوا أرواح المؤمنين والمذنبين . ومضوا إلى مرتبة النجوم وفيها
أرواح الذين اهتموا بالدنيا ولم يقرأوا الأدعية المقدسة (٢) ، وصعدوا إلى

(١) د. رحيم عفيفى : مقدمة ارداويراف نامه ص ١ ، ٢ . مشهد ١٣٤٢ ، أيضا : دكتور
خدامراد - مراديان : مقال بعنوان "ارداويراف نامه" بمجلد وحيد شماره مسلسل ٩٦
ص ١٣٦٤ وما بعدها . آذرماه ١٣٥٠ شوال ١٣٩١ دسامبر ١٩٧١ .

(٢) ارداويراف نامه ص ٢٢ . تقديم وترجمة عن البهلوية إلى الفارسية د. رحيم عفيفى ،
مشهد ١٣٤٢ .

مرتبة القمر وأهله أكثر حسناً من سابقهم^(١) ، ثم إلى مرتبة الشمس ،
وهي أعلى عليين ، ورأوا أرواح الأطهار والناس المستضيئين بضياء
الشمس وهو مقام الملوك ذوى السيرة العطرة فى الدنيا^(٢) . وهكذا
يستمر فى سيره وسلوكه حتى يصل إلى مرتبة الملك "بهمن" ثم
"اهورامزدا"^(٣) .

وهكذا حتى تنتهى رحلته ، وهو - أثناءها - بين مُشاهد للصالحين
ينالون جزاء صالح أعمالهم وينعمون بنعيمه ومُشاهد أيضاً للمسيئين
يتعذب كل واحد منهم نوعاً من العذاب الملائم لعمله والخاص به ، حتى
عاد إلى "اهورامزدا" . وبعد أن أدى فريضة الصلاة سمع "ارداويراف"
خطاب "اهورامزدا" ، وفيه طلب منه أن يوصل إلى أتباع مذهبه كل ما
رأى . ويقول "ارداويراف" : إنه حينما كان اهورامزدا يتحدث وقفت
متعجبا فأنى ضياء رأيت ، ولم أر جسداً ، ولكن سمعت صوتاً ، وعلمت
أنه "اهورامزدا"^(٤) . وبعد أن استمع إلى تعاليم اهورامزدا أعاده
الملك إلى فراشه^(٥) .

(١) السابق والصفحة نفسها .

(٢) السابق ص ٣٣ .

(٣) السابق ص ٧٣ .

(٤) ارداويراف نامه ص ٧٤ .

(٥) السابق والصفحة نفسها .

هذا هو مختصر للنص الفارسي المترجم عن البهلوية لرحلة "ارداويراف" وسيره ، وعلى الرغم من الاختلاف الواضح بين العاملين :

أى "ارداويراف نامه" ، و"مصيبيت نامه" ؛ إذ ينصب موضوع الأولى عما رآه "ارداويراف" فى العالم الغيبى وينصب موضوع الثانية على محاولة سالكها للوصول إلى هذا العالم ونجاحه فى الوصول وعودته ليخبرنا بقبس مما رآه فى هذا العالم ، وهو حديثه عن كيفية خلق العالم ، إلا أن هناك بعض تشابهات بين العاملين فى بعض الجزئيات ترجح أن "الطار" قد اطلع - على الأقل - على هذا العمل ، وربما يكون قد أوحى له بفكرة "مصيبيت نامه" ؛ فالغرض واحد من العاملين هو الوصول إلى العالم الآخر ومحاولة استكشاف سر الغيب وإن صرح "ارداويراف" بما رآه ، فإن "الطار" رفض أن يصرح إلا بعد استئذان الحضرة الإلهية ولا يمنع هذا من اطلاع سالكه على ما فى العالم الغيبى مثلما اطلع "ارداويراف" ، وإن رفض التصريح به إلا بشروط تقدم الحديث عنها . أضف إلى هذا وجود بعض النقاط المتشابهة بين العاملين فى جزئياتها : السالك والسلوك والشيخ المرشد - وإن كان لارداويراف شيخان - التجربة الصوفية - وإن كانت تجربة ارداويراف صناعية - الوصول إلى المقصود والهدف وهو "اهورامزدا" فى "ارداويراف نامه" والحق سبحانه فى "مصيبيت نامه" ، لقاء السالك مع بعض الكائنات واحد فى العاملين مثل : النجوم ، الشمس ، القمر ، الجنة ، النار ... إلخ .

وإن اختلف مضمون اللقاء ، وهذا شيء طبيعي لاختلاف الكاتب
المنشد وأسلوبه وفكره ، وبالإضافة إلى تشابههما في تحديد الفترة
الزمنية للرحلة وإن اختلف عدد أيامها بينهما ؛ فهي سبعة أيام في
" ارداويراف " وأربعون يوماً في " مصيبت نامه " .

وعلى الرغم من هذا كله لا أستطيع أن أجزم أن " ارداويراف نامه "
تعد مصدراً أساسياً "لمصيبت نامه" ، ولكنها ربما أوحى - على الأقل -
"للطار" بفكرتها .

٢- سير العباد إلى المعاد : لسنائى الغزنوى (٥٢٥هـ - ١١٣١ م) :

مثنوى سير العباد أو كنز الرموز قدمه مؤلفه سنائى الغزنوى
إلى سيف الحق محمد بن منصور السرخسى قاضى قضاة خراسان
وعدد أبياته ٧٩٩ بيتاً (١) .

وفى هذا المثنوى يتحدث "سنائى" عن سير النفس والسفر
الروحانى فى أسلوب رمزى يصعب فهمه ، ولا ييسر الوقوف على حل
أسراره إلا بمشقة وعناء . ولهذا لقى هذا المثنوى مع صغر حجمه
شروحاً عديدة وتوضيحات قل أن ظفر بمثلاً مثنوى آخر .

(١) محمد تقى مدرس رضوى : مقدمة مثنويات حكيم سنائى من چهارده .

وهذا المثنوى يصور فيه سنائي الفكرة الفلسفية التي تقول إن الكائنات في حركة دائبة نحو اتجاهين ؛ فهي تجيء من الله من فيضه على العقل الكلى ، ومن العقل الكلى على النفس الكلية ، ومن النفس الكلية على الهيولى ، وهى الصورة التى ترى النفس الجزئية فى عالم الأجسام على ظواهر الأشخاص والأجرام ، ثم تعود من جديد إليه متحررة من الكثرة صاعدة نحو الوحدة بموطنها الأصلى ومصدرها الأول ، وهذا الرجوع يتم عن طريق المعرفة ، وهو الهدف الحقيقى من الحكمة والفلسفة ، إذا عرفنا أن لكل موجود كمالاً ، وكمال النفوس فى اتصالها بالعقل (١) .

يبدأ سنائي مثنويه هذا - بلا تحميد - بمناجاة الريح ، ثم ينتقل منها إلى عرض فكرته التى تقوم على أساس التكامل الروحى لدى الإنسان وانتقاله من مراحل عدة فى ذلك العالم الصغير الإنسان عالم العناصر : التراب ، الماء ، الهواء ، النار ؛ فالإنسان يمثل قمة الخلق فى هذا الكون ، وقبل أن يصل إلى المرحلة الإنسانية مرُّ على عدة مراحل من العدم إلى المرحلة الجمادية إلى النباتية إلى الحيوانية حتى صار فى النهاية إنساناً مزوداً بالعقل ، ويمكنه أن يتجاوز المرحلة الإنسانية ليصير ملاكاً ، بل وفى استطاعته تجاوز المرحلة الملائكية ...

(١) د. رجاء جبر ص ١٨ ، ١٩ .

وبناء المنظومة يقوم على أساس أن النفس تحكى قصة نزولها إلى الأرض طبقاً للأمر الإلهي ﴿ اهبطوا منها ﴾ :

"وصلت من أعلى صوب الحضيض الأسفل سامعاً ومطيعاً
لـ "اهبطوا منها" (٢٠١) ، ثم يتحدث "سنائي" عن مراتب النفس النامية ثم
ينتقل إلى وصف الروح الحيوانية التي هي - عنده - وسيلة الحصول
على المعارف وأهل الشرور في الوقت نفسه ، ومن ثم قدورها مزدوج وهو
التلقى من العالم العلوي ، وتدبير العالم السفلي ، وهي في ذلك حائرة ؛
ففطرتها تدعوها إلى أعلى وطبيعتها تجذبها إلى أسفل :

"وقفت في بين بين حائرة ، هدفي بعيد والطريق شاق ومخوف" (٣).
وتظل هكذا في حيرتها حتى يظهر لها وسط الظلام كائن نوراني
هو النفس العاقلة على صورة شيخ حكيم يجمع إلى الطبيعة الروحانية
الشكل الإنساني البهي الوقور :

"شيخ لطيف نوراني ، كأنه الإسلام وسط الكفر" (٤) .

(١) سنائي الغزنوي : منظومة سير العباد إلى المعاد . في كتاب مثوبيهاى حكيم سنائي .
بكوش محمد تقى مدرس رضوى . انتشارات دانشگاه تهران ١٣٢٦ ص ١٨٣ والبيت :

سوى پستی رسیدم از بالا حلقه در گوش ز "اهبطوا منها"

(٢) إشارة إلى الآية القرآنية رقم (٣٦) من سورة البقرة .

(٣) سير العباد ص ١٨٧ والبيت :

من بمانده در این میان موقوف مقصدم دور و راه سخت ومخوف

(٤) السابق والصفحة نفسها والبيت :

پیر مردی لطیف ونورانی همچو در کافری مسلمانی

ويصحبها الشيخ فى رحلتها بعد أن يدعوها إلى ترك العلائق
الدنيوية ، وينذرها بوعورة الطريق وصعوبة الرحلة ، ثم يقطع معها
مراحل ومنازل عدة مخيفة ؛ فيبدء أن أولاً بعالم العناصر الذى يمثل
صنوف الرذائل التى تنتمى إلى كل عنصر ، ويكون مروره بها بمثابة
التطهر منها والتخلّى عنها ؛ عنصر التراب عنصر الماء ، ثم عنصر
الهواء ، ثم عنصر النار . وفى كل مرة يكرر الشيخ للسالك الذى يمثل
النفس الحيوانية أن يردّ كل شىء من العناصر الأربعة إلى أصله الممثل
فى الإنسان .

ويصلان بعد ذلك إلى عالم الأفلاك بعد أن تخطيا مرحلة شاقة ؛
فيمران بفلك القمر يرى السالك فيه الزنادقة ، ثم فلك عطارد فىرى
المقلدين ، ثم الزهرة فىرى الدهريين قالشمس ، ويرى المنجمين عبدة
الكواكب ، فالمرىخ فىرى أرباب الظن من الفلاسفة الذين ينهون سلسلة
الخلق إلى العقل الكلى وينكرون الخالق بعده ، فالمشتري فىرى المرائين ،
وفى زحل يرى المعجبين بأنفسهم . وبعد أن تجاوزا عالم الأفلاك الذى
يمثل الوسط بين عالم الكون وعالم الملكوت ينتقلان إلى عالم الملكوت ،
وهو عالم روحى تماماً فيقابلان نماذج صوفية مثل الروحانيين وهم فى
صحبة النفس الكلية ، ثم الكروبيين (أى الملائكة) ثم السالكين ثم أهل
التوحيد وهم صحبة العقل الكلى ، ثم يقول الشيخ للسالك : أنت الآن فى
الجنة ، ويتوجهان إلى حضرة الملك الذى يرمز له "سنائى" بالنفس الكلية
العلة الفاعلة للأفلاك والكواكب ، ومرجع النفوس الجزئية التى تنشر

الحياة على الأرض ويبين له أن للملك حجباً تحت كل منها دنيا من الدراويش منها أرباب العبودية وسالكو الطريقة ثم أرباب التوحيد والعبودية ، وتنتهى المنظومة بحسن تخلص من "سنائي" فى مدح سيف الدين محمد بن منصور قاضى سرخس الذى قدم إليه هذا العمل^(١) .

وبعد هذا الموجز الملخص "لسير العباد" يخلص البحث إلى أن "الطار" وإن أعده "أربرى" Arberry : "متتبعا فى دأب طيلة حياته أثر سنائي فينتقل فى اتباعه من فكرة إلى فكرة أو من موضوع إلى موضوع من تلك الموضوعات الصوفية فى ثراء وتميز مدهش"^(٢) أقول : يخلص البحث إلى أن "الطار" قد تأثر بالفعل فى "مصيبت نامه" بهذا العمل - أى بسير العباد - ولكنه تأثر جزئى لا كلى ؛ لأن المنهج مختلف بين العاملين وإن كانت الفكرة واحدة ، وهى سعى الروح إلى السمو والكمال بالوصول إلى المبدأ ؛ فسنائي قد عالجه بصورة صوفية ذات طابع فلسفى فكرى تأثر فيها بأفكار الفلاسفة وعلماء الكلام أمثال ابن سينا وإخوان الصفا ، بينما هى عند "الطار" صوفية خالصة ، بالإضافة إلى أن مراحل الانتقال مختلفة ؛ فعند سنائي انتقال من

(١) أفدت فى إعداد هذا الملخص من : مثنوى سير العباد لسنائي فى كتاب مثنويهاى حكيم وما عليها من شروح - رسالة سير نفس فخر الدين رازى وسير العباد إلى المعاد حكيم سنائي غزنوى . تصحيح مايل هروى كابل - سرطان ١٣٤٤ - درجاء جبر : رحلة الروح بين ابن سينا وسنائي ودانتى .

(٢) A.J. Arberry : Classical Persian Literature . London. 1958 . P . 129. (٢)

مراحل الجمادية فالنباتية فالحيوانية فالإنسانية فالملائكية وما بعدها ،
أما عند "العطار" فهي رحلتان رحلة أفاقية وأخرى نفسية ينتقل السالك
فيها من كائن إلى كائن حتى المنازل الخمسة ، وتنتهى بالكمال الروحي
للسالك بالفناء والبقاء .

ولكن لا أستبعد أن يكون "سير العباد" تأثير كبير فى تشكيل
"مصيبت نامه" - وهو تأثير جزئى - فلا ريب أن "العطار" قد اطلع عليها
ونبهته إلى فكرة مراحل الطريق وما فيها من عقبات ومخاوف ، وقد
أشار Arberry إلى تأثر "العطار" بسنائى " فى ذلك فقال - بعد أن
عرض بعضاً من أشعار "مصيبت نامه" - "إنها أعمال صوفية رومانسية
جاءت بعد ذلك النمط الذى وضعه السهروردى فى أساطيره النثرية أو
سنائى فى "سير العباد" إنهم يعيدون فى هذا المجال قصة "حى بن
يقظان" الشهيرة ؛ ذلك المجاز الفلسفى لابن طفيل" (١) .

ثمة تشابه كبير فى جزئيات هذين العملين يدفع البحث إلى أن
يحكم بتأثر "العطار" بسنائى" - مع التحفظ على طبيعة هذا التأثير - وله
على ذلك أدلة عدة :

١- ذكر "العطار" سنائى" فى موضعين فى "مصيبت نامه" بإجلال
وتقدير، ولا ريب أنه قد اطلع على أعماله ، خاصة أن "سنائى" قد توفى
و"العطار" فى شبابه .

(١) A.J. Arberry : Classical Persian Literature . London. 1958 . P . 132.

٢- الفكرة واحدة فى العملين ، وهى تطور الروح وسعيها إلى الكمال اللانهائى باعتبار أن الإنسان يمثل قمة الخلق فى هذا الكون .

٣- الذى قام بالرحلة أو السفر فى كلا العملين سالك وهو الروح ، وذلك بصحبة مرشد وهو الشيخ وإن كان شيخ "سير العباد" مرافقاً لسالكها الروح فى قطعها للطريق ، بينما شيخ "مصيبت نامه" ماكث فى موضعه وسالكها يعاوده فى مشاكله ، ومهمة الشيخين واحدة وهى الارشاد والتوجيه والحث على السعى .

٤- النصائح واحدة لدى الشيخين فى العملين ، وهو ترك العلائق الدنيوية والحث على الطلب وعلى السعى ، وتوضيح ما غمض أمام السالك .

٥- نقطة بدء السفر واحدة فى العملين ، وهى سفر الروح بالفناء فيه فى إطار العشق وله البقاء به .

٦- اعتبار العناصر الأربعة أصل الإنسان واحد فى العملين ، وينشأ من هذه العناصر المواليد الثلاثة : الجماد والنبات والحيوان ، وإن أضاف إليها "العطار" فى "مصيبت نامه" مواليد أخرى .

٧- ويعتبر الصوفية أن الإنسان حين يُطهر نفسه ويصل إلى الألوهية فلا بد أن يكون له مظهر أخلاقى قد بدأ به الطريق ؛ بمعنى أننا لا يمكن أن نفصل فى الحياة الروحية بين الجانب الصوفى والجانب الأخلاقى ، ولابد من نظام أخلاقى دينى يلزم الصوفى أن يتبعه حتى

يصل إلى ما يعرف بمرحلة "الأحوال" . وهذا ما يتضح في العاملين ؛
ففي "سير العباد" - وكما يقول الأستاذ الدكتور رجاء جبر^(١) فيها - :
"فالشاعر فيها قدير دائماً على أن يبدأ أخلاقياً لينتهي صوفياً ، ثم يعود
من جديد كما بدأ ؛ فهو يجعل شرط الرحلة والارتقاء إلى العالم الأعلى التطهر
من الرذائل" ، والشئ نفسه متضح في "مصيبت نامه" يبدأ الشاعر فيها
أخلاقياً لينتهي صوفياً ؛ فقد شرط على سالكه التطهر من الرذائل قبل السلوك
وتنتهى الرحلة بأن يصير السالك رجل طريق بل الاخلاق تسير مع التصوف
أيضاً جنباً إلى جنب حتى لتكاد تمثل مزيجاً متناسقاً من العناصر
الأخلاقية والصوفية ، وتمثل ذلك في المجاهدة والتطهر والمقامات التي
يقطعها السالك . أضف إلى هذا أن كل مقالة من المقالات الأربعين تمثل
- كما تقدم - مبدأ أخلاقياً أو منزلاً صوفياً أو كليهما معاً .

٨- يتفق العملان على التخلص من الرذائل التي تنشأ من العناصر
الأربعة ، وهذا التخلص في "سير العباد" يتمثل في التخلي عنها والتطهر
منها بالمرور بها ، وفي "مصيبت نامه" يتمثل هذا التخلص في الاعتدال
في استخدامها بحيث تصير حرارة النار عشقاً ورطوبة الماء ذكر الحق
وبيوسة الرياح زهداً ، وبرودة التراب أهة .

والدعوة في كلا العاملين تكاد تكون واحدة إلى رد كل شئ في
العناصر إلى أصله في الإنسان ؛ فعند "سنائي" يدعو الشيخ سالكه أن

(١) د. رجاء جبر : رحلة الروح ص ٤٤ .

يردُّ كل شيء فيه إلى أصله : اليبوسة إلى التراب والرطوبة إلى الماء والطاقة إلى الهواء والحرارة إلى النار ، وبذلك يمكنه الاندفاع في خفة ويسر نحو الهدف " (١) ، وكما يقول "سنائي" .

"أعدُّ أجزاءً هذه العناصر كل واحدة إلى الأصل ، حتى تصير مستقيماً مثل السهم" (٢) .

وفي "مصيبت نامه" يلاحظ أن هذه العناصر تمثل أصولاً لدى الإنسان : فالنار مظهر حرارته والهواء يبوسته والماء رطوبته والتراب برودته ؛ فالحرارة رمز لغضبه وشهوته ، واليبوسة رمز لكبريائه ونخوته ، والبرودة رمز لتجمده ، والرطوبة رمز لرعوثته وإعجابه بنفسه ، ومن ثم يدعو "الطار" سالكه إلى الاعتدال في استخدامها كي يستقيم مزاجه ويسلم (٣) .

٩- حين يصل السالك في "مصيبت نامه" إلى الحق سبحانه ويصير رجل طريق تزداد حيرته ، وحين يصل السالك في "سير العباد" إلى الملك وهو العقل الكلي - رمزاً للحق سبحانه - ويصير شيخاً تزداد حيرته أيضاً .

(١) السابق ص ٢٨ . وكذا شرح منظومة "سير العباد" في كتاب مثنويهای حكيم سنائي ص ٢٧٦ .

(٢) سير العباد ص ١٩٧ والبيت :

جزواينهایکی بكل شان ده ناشوی راست همچوناوک وزه

(٣) انظر الأبيات في مصيبت نامه ص ١١ .

وحين يصلان إلى مرحلة الفناء ينفصل كل سالك عن أسئلته ؛ لأنه أصبح في مرحلة أسمى ، وهي مرحلة البقاء فلا جدوى لماذا وكيف ؛ ويقول "سنائي" في ذلك :

"وفنى في البقاء ، وانفصل عن لماذا وعن كيف" (١) .

ويقول "الطار" :

"لكن حينما تكون تلك القطرة الجيجونية ، فليس ثمة لماذا ولا لم ولا كيف" (٢) .

ولو استرسل البحث في ذكر هذه الجزئيات لطال به الوقت ولضاقت الصفحات . ويكتفى بما ذكره قاصداً به إلى أن "سير العباد" من الممكن أن تعد من مصادر "مصيبت نامه" المؤثرة فيها ، ولكنه تأثير جزئي من شأنه أن يعين على تهينة الفكرة ، وليس كلياً يوضع فيه الحافر على الحافر كما يقولون .

(١) سير العباد ص ٢١٥ والبيت :

ازچراوزچون جدا گشته در بقا از بقا فنا گشته

(٢) مصيبت نامه ص ٢٥٥ والبيت :

ليك چون آن قطره جيجون به چروانه چه رنه چون بود

ثانياً : عند العرب

١- معراج الرسول ﷺ :

وفى الأدب العربى كان "المعراج النبوى" أول نص دينى يحكى قصة رحلة إلى العالم الغيبى ، وطالما ألهب هذا المعراج خيال الشعراء والمتصوفة ؛ مما دعا الباحثين إلى القول بوجود تأثير مباشر لأحاديث المعراج على كل من كتبوا فى هذا الموضوع حتى اليوم ^(١) ، ولقد رويت أحاديث المعراج بروايات متعددة أكتفى منها بذكر الرواية التى ترفع إلى أنس بن مالك كما ذكرت فى متن البخارى ، وكما رواها أحمد ومسلم ورأيت أن أنقلها هنا لأبين أن "الطار" قد تأثر بهذا المعراج النبوى وبحديثه تأثراً مباشراً ، وأن تأثره به يعد تأثراً طبيعياً - شأنه شأن من كتب فى هذا المجال - بل من الممكن أن يعد مصدراً أساسياً من مصادر "مصيبت نامه" :

"حدثنا يحيى بن بكير قال حدثنا الليث عن يونس بن شهاب عن أنس بن مالك ، قال كان أبو ذر يحدث أن رسول الله ﷺ قال فرج عن سقف بيتى وأنا بمكة فنزل جبريل ففرج صدرى ثم غسله بماء زمزم ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمة وإيماناً فأفرغه فى صدرى ، ثم أطبقه ثم أخذ بيدي فخرج به إلى السماء الدنيا فلما جئت إلى السماء الدنيا

(١) د. رجاء ص ١١١ .

قال جبريل لخازن السماء افتح قال من هذا قال هذا جبريل قال هل معك أحد قال نعم معي محمد ﷺ فقال أرسل إليه قال نعم فلما فتح علونا السماء الدنيا فإذا رجل قاعد على يمينه أسودة وعلى يساره أسودة إذا نظر قبل يمينه ضحك وإذا نظر قبل يساره بكى فقال مرحبا بالنبي الصالح والابن الصالح ، قلت لجبريل من هذا قال هذا آدم وهذه الأسودة عن يمينه وشماله نسمة بينه فأهل اليمين منهم أهل الجنة والأسودة التي عن شماله أهل النار فإذا نظر عن يمينه ضحك وإذا نظر قبل شماله بكى حتى عرج بي إلى السماء الثانية فقال لخازنها افتح فقال له خازنها مثل ما قال الأول ففتح ، قال أنس فذكر أنه وجد في السموات آدم وإدريس وموسى وعيسى وإبراهيم ، ولم يثبت كيف منازلهم غير أنه ذكر أنه وجد آدم في السماء الدنيا وإبراهيم في السماء السادسة قال أنس فلما مر جبريل بالنبي ﷺ بإدريس قال مرحباً بالنبي الصالح والأخ الصالح ، فقلت من هذا ، قال هذا إدريس ثم مررت بموسى فقال مرحباً بالنبي الصالح والأخ الصالح قلت من هذا ، قال هذا موسى ، ثم مررت بعيسى فقال مرحباً بالنبي الصالح والأخ الصالح قلت من هذا قال هذا عيسى ثم مررت بإبراهيم فقال مرحباً بالنبي الصالح والأخ الصالح والابن الصالح قلت من هذا قال هذا إبراهيم قال ابن شهاب فأخبرني ابن حزم أن ابن عباس وأبا حبة الأنصاري كانا يقولان قال النبي ﷺ ثم عرج بي حتى ظهرت لمستوى اسم فيه صريف الأقلام ، قال ابن حزم وأنس بن مالك قال النبي ﷺ

ففرض الله على أمتي خمسين صلاة فرجعت بذلك حتى مررت على موسى ، فقال ما فرض الله لك على أمتك ، قلت فرض خمسين صلاة قال فارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك فرأجعتنى فوضع شطرها ، فرجعت إلى موسى ، قلت وضع شطرها فقال ارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك فرأجعت فوضع شطرها فرأجعت إليه فقال ارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك فرأجعتة ، فقال هى خمس وهى خمسون ، لا يبدل القول لدى فرجعت إلى موسى فقال راجع ربك ، فقلت استحييت من ربى ، ثم انطلق بى حتى انتهى بى إلى سدرة المنتهى وغشيتها ألوان لا أدرى ما هى ثم أدخلت الجنة فإذا فيها حباللؤلؤ وإذا ترابها مسك... (١)

ما من شك أن " العطار " قد اطلع على هذا المعراج النبوى فى أى رواية من رواياته المتعددة ، وتأثر به تأثراً كبيراً فى " مصيبت نامة " ، خاصة أن " العطار " - كما تقدم - قد تثقف بالثقافة العربية ، وأجاد العربية قراءة وكتابة فى " المدرسة النظامية " فى " نيسابور " . ولا ريب أن هذا المعراج النبوى قد ألهم خياله وأثار قريحته فتمخض خياله عن فكرة المنظومة وما بها من معراج صوفى وسلوك روحى ، ويقول Arberry فى ذلك : " إن الإطار العام مستمد من قصة "معراج" محمد الشهيرة بتلك المعجزة التى تحكى رحلته الليلية

(١) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى : ٧٣ ، ١/٧٤ فى أول باب الصلاة .

التي مرّ خلالها عبر السماوات السبع وعقد محادثات مع الأنبياء السابقين وهو في طريقه إلى الحضرة الإلهية^(١) .

ولو نظرنا إلى العاملين وجدنا أن ارتقاء الرسول السماوات بصحبة جبرائيل الذي يشرح له ما في هذه السماوات، في "المعراج النبوي" يقابله في "مصيبت نامه" - وبلا شك - تخطى السالك مع شيخه الآفاق والمنازل النفسية الخمسة ، وهي كلها مقامات يتخطاها السالك للوصول ويقابله أيضاً شرح الشيخ للسالك ظروف كل كائن وسبب اعتذاره وما يمثله من منزل صوفي أو مبدأ أخلاقي ، أضف إلى هذا أن وصول الرسول إلى الحضرة ، وهو الغرض من "معراج الشريف" ، يماثله وصول السالك إلى الحق سبحانه ويؤيدني فيما قلته أن "العطار" قد عقد فصلاً خاصاً في "مصيبت نامه"^(٢) قبل سلوك السالك وقيامه بمعراجه ، تحدث فيه "العطار" عن معراج الرسول ﷺ باستفاضة متضمناً المضمون نفسه "للمعراج النبوي الشريف" بصورته التي ذكرتها رواياته المتعددة ، ولم ينس "العطار" - كعادته - في تناوله لمعراج الرسول ﷺ أنه صوفي ، لهذا عرض لهذا "المعراج النبوي الشريف" عرضاً ذا صورة صوفية بحتة - شأنه في ذلك شأن ما يتناوله من أعمال - وإن حافظ في الوقت نفسه على وقائعه وأحداثه إلى حد كبير

(١) A.J. Auberry: Ceistical Persian. Literature . London.19 .P. 132.

(٢) انظر مصيبت نامه ص ٢٢ وما بعدها .

إلا فى حدود لا تُخلُ بسير العمل ؛ فمثلاً يذكر الأنبياء والرسل الذين قابلهم المصطفى ﷺ فى "معراج الشريف" وإن خالفه فى تقديم وتأخير بعض الأنبياء والرسل وأضاف بعضهم وهم على ترتيب ذكرهم عند "العطار" : آدم ، إدريس ، نوح ، يعقوب ، يوسف ، إسماعيل ، موسى ، داود ، سليمان ، أيوب ، يونس ، الخضر ، يحيى ، عيسى . ثم ينهى "العطار" حديثه عن معراج الرسول ﷺ بصورة صوفية بحتة تعكس تصويره الخاص به فيرى أن وصول المصطفى ﷺ إلى الحق كان لغرض الفناء فيه والبقاء به مستخدماً - أى "العطار" - صورة شعرية جميلة لهذا الفناء والبقاء ؛ فصور أن ميم "أحمد" قد مُحيت عند وصوله الحضرة فبقى "أحد" رمزاً للفناء الكامل .

أضف إلى ذلك أن "العطار" يذكر أن الرسول حين أتاه الطلب للقيام برحلته إلى الحضرة قد تحرر من وثائق "أم هانى" شوقاً وامتنى البراق (١) .

وفى رواية "ابن عباس" نجده يذكر "أم هانى" قائلاً : عن الرسول ﷺ قال:

كنت فى بيت أم هانى بنت أبى طالب رضى الله عنها واسمها فاخنة ... إلخ .

(١) السابق ص ٢٤ .

٢- حديث الشفاعة :

"عن أبي هريرة رضى الله عنه" قال : أتى رسول الله يوماً بلحم فزفع إليه الذراع ، وكانت تعجبه فنهش منها نهشة فقال : "أنا سيد المرسلين يوم القيامة ، وهل تدرون مم ذلك ؟ يجمع الله يوم القيامة الأولين والآخرين فى صعيد واحد يسمعهم الداعى وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون ولا يحتملون فيقول الناس بعضهم لبعض ألا ترون ما قد بلغكم ألا تنظرون من يشفع لكم إلى ربكم فيقول بعض الناس لبعض : ائتوا آدم فيأتون آدم فيقولون : يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأمر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه ؟ ألا ترى ما قد بلغنا ؟ فيقول عليه السلام : إن ربى غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ، وأنه نهانى عن الشجرة فعصيته نفسى اذهبوا إلى غيرى ، اذهبوا إلى نوح فيأتون نوحاً عليه السلام فيقولون : يا نوح أنت أول الرسل إلى الأرض وسماك الله عبداً شكوراً اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم : إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبل مثله ولن يغضب بعده مثله ، وإنه قد كانت لى دعوة دعوت بها على قومى نفسى اذهبوا إلى إبراهيم عليه السلام فيأتون إبراهيم فيقولون : أبت نبى الله وخليله من أهل الأرض اشفع لنا عند ربك ألا ترى ما نحن فيه ؟ ألا ترى ما قد بلغنا ؟ فيقول لهم إبراهيم : إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله ولن يغضب بعده مثله ، وإنى كنت كذبت ثلاث كذبات ويذكرها ، نفسى اذهبوا

إلى غيرى إلى موسى فيأتون موسى ﷺ فيقولون : يا موسى أنت رسول الله فضلك الله برسالاته وبكلامه على الناس اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه ؟ ألا ترى ما قد بلغنا ؟ فيقول لهم : إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ، وإنى قتلت نفساً لم أؤمر بقتلها ، نفسى نفسى اذهبوا إلى عيسى ﷺ فيأتون عيسى فيقولون : يا عيسى أنت رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه وكلمت الناس فى المهد اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه ؟ ألا ترى ما قد بلغنا ؟ فيقول لهم : إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر ذنباً نفسى نفسى اذهبوا إلى محمد ﷺ فيأتونى فيقولون يا محمد أنت رسول الله وخاتم النبيين وغفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه ؟ ألا ترى ما قد بلغنا ؟ فأنطلق فأتى تحت العرش فأقع ساجداً لربى ثم يفتح الله على ويلهمنى من محامده وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه لأحد قبلى ثم قال : يا محمد ارفع رأسك سل تعط اشفع تشفع فأرفع رأسى فأقول : يا رب أمتى أمتى فيقال : يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الأيمن من أبواب الجنة وهم شركاء الناس فيما سوى ذلك من الأبواب ثم قال "والذى نفسى بيده إن بين المصراعين من مصاريع الجنة كما بين مكة وحمير أو كما بين مكة وبُصرى" (١) .

(١) البخارى ١٤٩ - ٣/١٥٠ . ورواه أيضاً الإمام الغزالى فى الإحياء ٢٩٨٠-٢٩٨٢/١٦ بزيادات على ما ذكر فى متن البخارى ، ولقد قمت بتضمين هذه الزيادات على ما ذكره البخارى بحيث يشمل النص الذى فى المتن ما ذكر فى البخارى والإحياء .

لا ريب - وبعد هذا العرض - أن هذا الحديث - كما أرى ويرى بعض الباحثين - كان له أثر كبير في منشأ "مصيبت نامه" بل وهو في نظري من المصادر الأساسية التي أوحى "للعطار" بفكرة المنظومة بل ومنهجها أيضاً:

(أ) لقاء الناس يوم القيامة بالأنبياء نبيا نبيا وتمجيدهم لهم والثناء عليهم وطلب الشفاعة منه واعتذار كل نبي منهم بارتكابه في حياته ما يعتقد أنه خطأ لا يغتفر ، إن هو إلا لقاء السالك بالموجودات في "مصيبت نامه" وتمجيده لكل كائن وموجود والثناء عليه وطلب الهداية منه واعتذار الكائن لقصوره وعدم قدرته على تحقيق ما ارتجله منه مقدماً أسباب اعتذاره .

(ب) إحالة الأنبياء الناس كل نبي إلى غيره حتى يصلوا إلى سيدنا محمد ﷺ هو بعينه إحالة الأنبياء السالك كل نبي إلى غيره حتى يصل إلى سيدنا محمد ﷺ في "مصيبت نامه" .

(ج) استجابة سيد البشر للناس يوم القيامة بالشفاعة إن هو إلا استجابته ﷺ للسالك - حين قصده - بإرشاده إلى الطريق الصحيح .

(د) ترتيب الأنبياء الذين يلقاهم الناس يوم القيامة إن هو إلا ترتيب الأنبياء الذين قابلهم السالك في "مصيبت نامه" ،

وإن زاد "العطار" عليهم "داود" عليه السلام ووضعته بين موسى وعيسى عليهما السلام مثلما نزل تاريخياً طبقاً لما هو معروف ومذكور في الروايات الدينية .

ويأتى رأى هذا مؤيداً لما ذكره الباحث الألماني Ritter الذى يقول بوعى شديد : "ويمثل هذه التصورات الشعرية ، طالما طاف العطار بحديث (الشفاعة) ، وبمقتضى هذا الحديث يدور الناس الواحد تلو الآخر فى يوم القيامة حول نبي . وبعد تعداد ألقاب تمجيده يطلبون إليه أن يكون لهم شفيعاً ، إلا أن هؤلاء الأنبياء جميعاً الذين طلبوا إليهم أن يكونوا الشفعاء لهم ، يحيلونهم على محمد عليه السلام . وقد بسط "العطار" القول طويلاً فى هؤلاء الأنبياء حتى استكمل عدد جماعتهم ، أما طلب الشفاعة فقد عرضه برجاء عام خاص بوضع شائن لا أمل فى إصلاحه ^(١) ، ثم يضيف بعد أن عرض نص حديث الشفاعة "أما "العطار" فقد أورد هذا الحديث بعد أن أدخل عليه ما أدخل فأضاف إليه ووسع منه كثيراً . والساك لا يسأل النبي وحده الشفاعة فى يوم القيامة ، بل يتجه إلى كثير من الكائنات الصوفية والطبيعية . إنه يزور كبار الملائكة الواحد تلو الآخر والملائكة الذين يحملون عرش الله . والعرش واللوح الذى يكتب فيه ما قدر للإنسان والقلم والجنة والنار والسماء والشمس والقمر والعناصر الأربعة والجبل والبحر والأقاليم الضيقة الثلاثة والشيطان والأرواح

(١) Ritter, P. 19 .

والإنسان وأدم ونوحاً وإبراهيم وموسى وداود وعيسى ومحمداً وقوة
الفكر والتخيل والعقل والقلب والروح (١) .

٣ - معراج أبى يزيد البسطامى :

وعلى ندرة ماكتب عن " مصيبت نامه " إلا أن بعض من كتب عنها
قد ذكر أن " العطار " فى المنظومة قد تأثر تأثراً كبيراً بمعراج
" أبى يزيد البسطامى " بما يستشف من أقوالهم أن معراج " أبى يزيد "
يُعدُّ مصدرًا أساسيا من مصادر هذا العمل العطارى الكبير ، فمثلاً
يقول Arberry : " وفى الإمكان أن تكون مصيبت نامه هى نفس ما أورد
العطار فى كتابه تذكرة الأولياء ، وهو يخبر عن سياحة أبى يزيد
البسطامى الروحية ذلك الصوفى الواسع الشهرة المتوفى (٢٦١/٨٧٤)
على أنها تناول شعرى لها ، كما يمكن أن تكون متأثرة بها ، ومردُّ ذلك
إلى أن أبا يزيد البسطامى قد تأمل هذا التأمل ، كما يؤخذ من هذا
الخبر الذى أورده العطار وبذل جهده فى الاستغراق فى هذا التأمل .
فى الحالة التى وقف فيها على طرف إصبع قدمه ، كما أنه جعل رأسه
على ركبتيه . ومثل هذه السياحة الروحية وهذا الخروج عن الاتزان
النفسى قد صعدا به إلى العالم العلوى " (٢) ويقول Ritter :

(١) A.J . Arberry : Classical Persian Littérateur. London .1958 .P . 132

(٢) السابق وانظر أيضاً ترجمة د . حشمت مؤيد فى رهنماى كتاب ص ١٩ - ٢٠ سبال
هفتم شماره اول بانيز ٢٤٢١ لا كتبه "ريتير" عن مصيبت نامه .

"لقد مارس الصوفية الأوائل - خاصة ذلك الفارسي أبو يزيد البسطامي محاكاة النبي في معراجة الروحي والآن ينسج " العطار " منظومته - أي مصيبت نامه - من ٧٠٠٠ مقطع شعري على هذا المنوال" (١) . ويعتمد "عبد الحسين زرین كوب" على رأى " Ritter " السابق ذكره ، ويرى "أن هناك احتمالاً كبيراً لأن يكون معراج أبى يزيد البسطامي والروحانى الذى له رواية فى تذكرة أولياء الشيخ العطار منشأ مصيبت نامه أو على الأقل كان له تأثيره فيها" (٢) .

هذا ما ذكره الباحثون ، وقبل أن أدلى بدلوى فى هذا الموضوع ألا يحسن العرض لمعراج "أبى يزيد البسطامي" هذا حتى يقوم رأى على أساس علمى سليم ، خصوصاً أن هذا المعراج قد نشرت منه نسخة عربية فى كتاب "القصد إلى الله" لأبى القاسم القشيري فى الباب التاسع منه ، وهو منشور فى نهاية كتاب المعراج للقشيري ، وهذا خلاصته:

"إن أبا يزيد يرى فى المنام كأنما عرج إلى السماء الدنيا ، فإذا بطير أخضر يحمله إلى صفوف الملائكة ، فيعرج إلى السماء الثانية فيجيئه رأس الملائكة فيقول له: إن ربك يقرئك السلام ويقول أحببتنى فأحببتك ، فينتهى به إلى روضة خضراء يجرى حولها ملائكة طيارة

(١) RITTER . P. 18-20 .

(٢) عبد الحسين زرین كوب : یادداشت ها واندیشه ها ص ١٦٣ .

يطيرون إلى الأرض كل يوم ، فيهيج به الشوق ويعرض على ، فيعرج إلى السماء الثالثة فتسلم عليه الملائكة . ويرى عجباً ، ويقول : مرادى غير ما تعرض على فيعرج إلى السماء الخامسة ، فيرى ملائكة رعوسهم فى عنان السماء السادسة يقطر منهم نور يضىء السموات ، ويرى عجباً ، فيقول : مرادى غير ما تعرض على فيرفعه ملك إلى السماء السادسة فتسلم عليه الملائكة المشتاقون ويرى عجباً ، فيقول مرادى غير ما تعرض على فيرفعه ملك إلى السماء السابعة فيستقله مائة ألف صف من الملائكة ... فينادى منادياً أبا يزيد قف قف فإنك وصلت إلى المنتهى ، ويرى عجباً فيقول : مرادى غير ما تعرض على فيعلم الله تعالى صدق إرادته فيصيره طيراً فيطير فى الملكوت فيطير فى الملكوت ويقطع حجباً وأستاراً وبحاراً ، ويطير يطير حتى ينتهى إلى الكرسي ويطير يطير حتى ينتهى إلى بحر من نور ويطير يطير حتى ينتهى إلى البحر الذى عليه عرض الرحمن ... فيقول : مرادى غير ما تعرض على فيعلم الله تعالى صدق إرادته فيناديه إلى إلى يا حبيبى حتى ترى لطائف صنعى فيذوب عند ذلك كما يذوب الرصاص فيقربه حتى يصير أقرب إليه من الروح بلا جسد فتستقبله أرواح الأنبياء ، ثم روح محمد ﷺ قائلة : مرحباً وأهلاً وسهلاً ؛ فقد فضلك الله على كثير من خلقه تفضيلاً ... (١) .

(١) نقلاً عن كتاب عطار نامه فناجى القيسى ص ٤١١-٤١٢ . ولقد ذكر محبتى مينوى هذا الحديث باللغة الفارسية فى كتابه بانزده گفتار ص ٧٢ تهران ١٣٤٦ هـ . ش .

لا ريب أن "العطار" قد اطلع على معراج "أبي يزيد البسطامي" ، والدليل على ذلك أنه عقد فصلاً كاملاً عن "أبي يزيد البسطامي" ، وذكر معراجه في أثناء حديثه عن "أبي يزيد" ، وذلك في كتابه "تذكرة الأولياء" ، ولكن أرى أن تأثير معراج "أبي يزيد" في "مصيبت نامه" لا يرقى إلى مستوى تأثير "المعراج النبوي الشريف" أو تأثير "حديث الشفاعة" فيها ؛ فتأثيره فيها لا يتعدى التأثير الجزئي ؛ بمعنى أن تأثيره لا يتجاوز إحياء فكرة السلوك والعروج والسفر والعزم على مواصلة السفر دون نكوص أو التفات إلى أى إغراءات مادية من شأنها أن تثنى عزم السالك عن مواصلة سفره الروحي حتى يصل إلى مأربه ويفنى في الحق سبحانه . وربما ساعد في تنبيه "العطار" إلى أن يقطع سالكه الملكوت ويمرُّ على الكائنات كما مرَّ أبو يزيد على بعض الكائنات التي مرَّ عليها سالك "مصيبت نامه" مثل : الملائكة ، السماء ، الكرسي ، العرش ، البحر ، الأنبياء وبخاصة "محمد" ﷺ .

وعلى الرغم من هذا كله فإن تأثير معراج "أبي يزيد" في "مصيبت نامه" لا يتعدى التأثير الجزئي ؛ فرحلة "أبي يزيد" تتم في نومه بما يشبه الحلم أو الرؤية في حين تجربة "العطار" تتم في خلوته الأربعينية فيما يشبه الاستغراق في اللاشعور الكلي ، كما أن "أبا يزيد" هو الذى يقوم بنفسه بالسلوك في حين سالك "العطار" هو الذى يقوم بالسلوك لا "العطار" . وفى معراج "أبي يزيد" تعرض الكائنات عليه حاجته ، وهو يعتذر على النقيض من موقف سالك "مصيبت نامه" مع كائناته الأربعين .

وينتهي معراج "أبي يزيد" بمخاطبة الحق سبحانه له ودعوته بالحبيب حتى يفنى فيه ويبقى به ، فى حين لا يوجد فى "مصيبت نامه" أدنى مخاطبة بين الحق سبحانه والساك ؛ إذ تنتهى بوصول السالك والفناء فى الحق والبقاء به ... وإلى غير ذلك من الاختلافات الشاسعة بين العاملين ، والتي تحتم أن تأثير "معراج أبي يزيد" فى "مصيبت نامه" لم يكن على الدرجة التى تكلم بها Ritter و Arberry و "عبد الحسين ذرين كوب" الذين تقدم ذكر أقوالهم فى ذلك ، ولا يتعدى التأثير الجزئى^(١) .

ما مضى يمثل المصادر التى كان لها - بما فيها من أفكار عامة - تأثيرها الكلى أو الجزئى فى بناء "مصيبت نامه" أو فى توجيه "العطار" على الأقل - إلى فكرتها وجمع عناصرها ، وإن احتفظ "العطار"

(١) وفى إطار هذا تتبع التاريخى للرحلات المعراجية والسفر الروحى والسلوك قبل منشأ "مصيبت نامه" فى الأدبين العربى والفارسى مع تبين مصادر المنظومة الأساسية والجزئية التى من شأنها أن تساهم بقدر فى بناء "مصيبت نامه" أو تساعد على الأقل فى توجيه "العطار" إلى فكرة المنظومة أو فى جمع عناصرها ، يبقى لدينا عملان كبيران قام بالأول كل من "ابن سينا" و "ابن طفيل" و "السهروردى" تمثل كل عمل لهؤلاء العظام فى رحلة تقوم بها شخصية أطلقوا عليها اسم "حى ابن يقظان" وبعد اطلاعى عليها وجدت أنه تأخذ طابعاً فلسفياً بحثاً مخالفاً لاتجاه "مصيبت نامه" الصوفى الخالص . وليس فيها ما يوحى بأدنى تأثير أساسياً كان أم جزئياً فى "مصيبت نامه" والعمل الثانى هو : "رسالة الغفران" لأبى العلاء المعرى التى تأخذ طابعاً أدبياً بحثاً يروى فيها أبو العلاء وبخاصة فى رسالة "ابن القارح" قصة الحشر ومافيه من الشعراء العرب من هم فى الجنة ومن هم فى النار بسبب ما أنشدوه من شعر بما يوحى أيضاً بأدنى تأثير لها فى "مصيبت نامه" .

فى الوقت نفسه بتفرده وانفراده بطريقته الفريدة هذه فى معالجة فكرته وموضوعه دون مشابه أو مماثل لدى سابقه بما يتفق مع كلام "فروزانفر" - المتقدم ذكره - عن حداثة هذه المعالجة لمثل هذا الموضوع المطروق وجدتها ، والتي عبر "العطار" من خلالها عن رؤيته الخاصة بابتكار شعري فريد لا يمكن إغفاله دون تنويه وإشارة .

ويبقى نوع آخر من التأثير أو التأثير فى "مصيبت نامه" ، وهو تأثير جزئى تأثر فيه "بعض الأفكار الجزئية التى وردت عند سابقه وساعدت على تركيب جزئيات بناء "مصيبت نامه" الشعري أو تقوية أفكار كلية يسعى "العطار" إلى تقويتها وتأكيدا .

فعلى سبيل المثال أراد "العطار" أن يؤكد المبدأ الأخلاقى الذى ينص على أن "نعيم الحياة الدنيا لا يدوم فهو زائل وإلى فناء كما سيزول من يتلذذ بنعيمها أى أكلها" فيعتمد "العطار" فى ذلك على أبيات وردت فى أشعار "ناصر خسرو" - أحد شعراء القرن الخامس الهجرى العظام ت ٤٨١ هـ - ويتأثر بها فكرة وتصويراً ؛ فالفكرة بينهما واحدة والتعبير عنها يكاد يكون حرفياً بينهما حتى إن البيت الثانى من أبيات "مصيبت نامه" هو نفسه عجزا البيتين الثانى والثالث من أبيات "ناصر خسرو" ؛ مما يوحى إحياء مباشراً وقوياً بتأثر "العطار" بالفكرة التى سبقه إليها "ناصر خسرو" بل وبألفاظها وتصويرها . وكى يستبين صدق ماقلته فننظر سوياً إلى أبيات الفكرة لدى الشاعرين .

يقول "ناصر خسرو" :

ناصر خسرو به راهی می گذشت مست ولا یعقل نه چون می خوارگان
دید قبرستان و مبرز روبروی بانگ برزد گفت کای نظارگان
نعمت دنیا و نعمت خواره بین اینت نعمت اینت نعمت خوارگان (۱)

وأبيات "الطار" :

آن حگیمی در تفکر می گذشت دید سرگین دان و گورستان به دشت
نعره ای زد گفت کای نظارگان اینت نعمت اینت نعمت خوارگان (۲)

وفي منظومة "محزن الأسرار" للشاعر "نظامي الكنجوي" ت ٦٠٤ هـ
"حكاية عن سيدنا "عيسى" عليه السلام - وتؤخذ كعبرة عنه - تصور أنه
رأى كلباً ميتاً ملقى على قارعة الطريق والناس قد تجمعوا حول هذه
الجيفة يحصى كل واحد منهم عيوبها ، فنبههم "عيسى" إلى أن يكفوا

(۱) ناصر خسرو : ديوان أشعار حكيم ناصر خسرو ، تصحيح آفای حاجی سبيد نصر
الله تقوي ص ٢٧٨ ، ١٢٠٤ - ١٢٠٦ هـ . ش . ومعنى الأبيات : "مضى ناصر خسرو
في طريق ، ثملأ كمعاقري الخمر لا يعقل شيئاً" . " فرأى مقبرة ومبرزاً مواجهاً لها ،
فصاح قائلاً : ألا أيها الناظرون ، تأملوا نعمة الدنيا ونعمة أكلها ، فهذه هي النعمة
وهؤلاء هم المتلذذون بها" .

(۲) مصيبت نامه ص ١٨٤ ومعنى البيتين :

"مضى ذلك الحكيم ممعنا في الفكر ، فرأى كومة سباح ومقبرة في الصحراء . "فصاح
قائلاً : ألا أيها الناظرون ، هذه هي النعمة ، وهؤلاء هم المتلذذون بها" .

عن البحث عن عيوبها ويتأملوا أسنانها التي ليس فيها قبح أو سوء رائحة - وأولها :

پای مسیحا که جهان می نوشت بر سر بازارچه ی می گذشت
مرده سگی برگذرا فتاده دید یوسفش ازچه پدر افتاده دید (۱)

ويقول "عبد الحسين زرین كوب" - خلال حديثه عن مصيبت نامه -
إن حكاية "عيسى" فيها مأخوذة من حكاية "نظامی" في "مخزن الأسرار" (۲) .

أما حكاية "مصيبت نامه" التي يعينها "زرین كوب" وتأثر "العطار"
فيها بحكاية "نظامی" فهي الحكاية التالية للمقالة الرابعة والعشرين
مباشرة ، والتي أولها :

آن سگی مرده براه افتاده بود مرگدندانش زهم بگشاده بود (۳)

وعلى الرغم من أن الفكرة واحدة في العملين ، وكذا الهدف
مما يوحى بتأثر "العطار" بحكاية "نظامی" ، فإنه يلزم التحفظ في ذلك ؛
لأن الحكاية فن شعبي متداول لدى الشعراء وبخاصة ما يتصل
بالتصوف إلا إذا تناولت بصورة جديدة .

(۱) نظام الغنجوی : خمسة نظامی گنجوی . مخطوطات بجامعة القاهرة تحت رقم ۲۵۱ ف .
ص ۲۳

(۲) عبد الحسين زرین كوب : یادداشت‌های واندیشه ها ص ۱۵۹

(۳) مصيبت نامه ص ۲۰۲

هناك نوع آخر من التأثير فى "مصيبت نامه" يختلف عن النوعين السابقين : أى التأثير بالأفكار العامة أو التأثير بالأفكار الجزئية ، وهذا النوع من التأثير هو تأثير فكرى فى التصور لبعض شخصيات "مصيبت نامه" ، وبالتحديد تأثير "العطار" بتصوير فكرى صوفى - سبق إليه لشخصية "إبليس" - وهى إحدى شخصيات "مصيبت نامه" - وإلباسه ثوباً يختلف عن الثوب الحقيقى المعروف والمشهور لهذه الشخصية . "فالعطار" - هو شاعر طريقة تصوفى - كان ينظر إلى بعض شخصيات "مصيبت نامه" نظرة صوفية بحتة تختلف عن النظرة الحقيقية المعروفة والمشهورة لهذه الشخصية ، ويتضح هذا بجلاء فى نظرتة "إبليس" اللعين ؛ فالشرع يرى أن "إبليس" طغى واستكبر وكان من الكافرين فلقد عصى الله ولم يستجب لأمره له بالسجود "لآدم" ؛ لأنه خلق من نار "وآدم" خلق من طين ، والنار - فى نظره - أفضل من الطين فكيف يسجد له ؟ ولهذا لعن من قبل الحق وطُرد من جنته ، وصار شيطاناً رجيماً مبعداً بعد أن كان ملاكاً طاهراً مقرباً .

ويعتمد "العطار" فى تناوله لهذه الشخصية على هذه المقدمات نفسها التى أدت إلى طرد "إبليس" وصيرورته ملعوناً مبعداً ، ولكن يختلف مع الشرع فى النتيجة ؛ إذ يلتمس "العطار" - بصوفية بحتة - لتصرف "إبليس" هذا عذراً ؛ فيرى أن "إبليس" لم يرفض السجود "لآدم" كنوع من الإحساس بوجوده إلى جانب وجود الحق ، ولم يعرف لنفسه حدوداً لا يتخطاها ، بل لأنه - أى "إبليس" - لا يريد أن يشرك

بالله فيسجد لغيره ، ولهذا فهو مُوحد بل وأستاذ الموحدين .. ومن هنا اختلفت نظرة "الطار" عن نظرة الشرع إلى "إبليس" ؛ فالشرع يراه قد عصى الله فعُدُّ كافرًا ، و "الطار" يراه لم يعص الله بل رفض الإشراف به فعُدُّ موحداً وليس كافرًا ، والغريب أن "الطار" وهو يصور موقف "إبليس" هذا يصوره بتصوير شعري غاية في الإبداع الشعري وآية في التمثيل والتشبيه بصوفية بالغة توحى باقتناعه التام بهذا الثواب الذي ألبسه لهذه الشخصية :

يطلب "الطار" من سالكه - وتقدم ذكر أبيات هذه القضية - أن يكون في صفاته كالطين والنار ؛ فالطين سكون وثبات والنار حرقه وانصهار ، فإن لم يصل السالك إلى الفناء في الحق احتفظ بأصله (الطين) وثباته ، أما إذا ما احترق بنار العشق وصار فانيًا فإنه يبقى مع (النار) ؛ لأنه يكون قد وصل إلى منزل الوصال .

وتبع ذلك قضية مهمة ، وهي أن فاضل "الطار" - في نفسه بين "آدم" الذي خلق من طين ، وبين "إبليس" الذي خلق من نار . وانتهى إلى تفضيل "إبليس" على "آدم" عبودية وعشقًا ؛ لأن النار (أصل إبليس) أفضل من الطين (أصل آدم) ؛ لأنها تمتلك سمات العشق وهي الحرقه والانصهار فكيف تسجد لها ؟ وأننى للطين الذي هو سكون وثبات بما أوتى للنار من حرقه وانصهار ؟ والنتيجة أن صار "إبليس" أكثر توحيداً للحق من آدم ؛ "فآدم" تعلق بالدنيا فهبط إليها ، و "إبليس" لم يتعلق بها ، ولكن تعلق بعشق الحق ، ولهذا لم يسجد لغيره كي لا يشرك في عبادته أحداً ، ولهذا فهو موحّد بل وأستاذ الموحدين .

وتتعدد هذه الصورة الصوفية "إبليس" لدى "الطار" في أكثر من موضع في "مصيبت نامه" ؛ ففي حكاية طويلة - ضمن حكايات المقالة السادسة والعشرين الخاصة "بإبليس" - يفسر "الطار" فيها سبب رفض "إبليس" السجود "لآدم" عليه السلام ، ويرى أن سببه كان عشق "إبليس" للحق ولا ينبغي للعاشق أن ينظر إلى ما سوى المعشوق .

وملخص هذه الحكاية الطويلة ورمزها الصوفى ما يلى :

"يحكى أن رجلا سأل "إبليس" : لماذا لم تسجد لآدم ؟ فأجابه "إبليس" عن هذا السؤال بالحكاية التالية الرمزية فقال : يحكى أن صوفياً مضى إلى سفر مرافقاً فيه ابنة ملك ، وحدث أن كشفت الرياح ستر المحمل الذى هى جالسة فيه ، وما إن شاهد الشيخ الصوفى جمالها حتى هام بها حباً ، ولما رأت الفتاة عليه أسباب الحيرة والولة سألته عن ذلك فصارحها بعشقه وتتيمة بها ، فقالت : أيها الشيخ أنت لا تدري شيئاً عن جمال أختى الآتية فى إثرنا ، فانظر إليها وتأمل جمالها . وما إن التفت ذلك الصوفى إلى الموضع الذى أشارت إليه معشوقته حتى قالت له : هذا ليس عشقاً ؛ لأن العاشق لا ينظر إلى الغير مطلقاً ومهما كانت الأسباب ، ثم جزّت رأسه" (١) ، ولهذا رفض "إبليس" أن يسجد لغير معشوقه ومعبوده الأوجد .

(١) مصيبت نامه ٢٤٢ - ٢٤٤ .

ويبدو أن "العطار" قد اقتنع تمام الاقتناع بموقف "إبليس" هذا - وهو اقتناع صوفى لا دينى كما يبدو - إذ ظلّ على تصويره الصوفى هذا "إبليس" إلى ما بعد موقف "إبليس" مع الحق سبحانه وغضب الحق عليه وطرده له من صفوف الملائكة وإبعاده ؛ فيرى "العطار" أن "إبليس" - رغم إبعاده عن الحق سبحانه - مستمر فى حبه للحق وعشقه له ولا يلوى الوجه عنه للحظة واحدة ، ودفع هذا "العطار" إلى أن فسّر منع "إبليس" الناس عن عبادة الحق وصرفه لهم عنها ، تفسيراً صوفياً خالصاً ؛ إذ يرى أن سبب هذا المنع من جانب "إبليس" للناس ليس إلا رغبة منه فى ألا يشاركه فى عشقه للحق أحد ، ولهذا يحول بينهم وبين مشاركته فى عبادة معشوقه . فيقول "العطار" فى عدة أبيات ينهى بها المقالة الخاصة بـ "إبليس" فى تدفق شاعرى غريب وعجيب ، وفى أبيات تعد من روائع ما قال شعراً وجمالاً وموسيقى وتصويراً :

"ذلك لأنهم قالوا له : أيها المبعد ، كيف صرّيت فى غاية البعد صبوراً ؟" .
"قال إبليس : وقفت بعيداً وفى يدي سيف ، أنفع عن هذا الباب كل كائن" .
"كى لا يدور حوله أى شخص ، فهذا الأمر خاص بى فقط فى كل العالم" .
"وقفتُ بعيداً ومقلّتاى كالسحاب هطّالة ، ذلك لأن الحسرة تكبى وجهى" .
"وقفتُ بعيداً لأننى لا أتحمّل أى يرى شخص سوى محيّا للحظة واحدة" .
"وقفتُ بعيداً لأننى فى طريقه لست لائقاً لبلاطه" .

”وقفْتُ بعيداً حيث لا قدم منه ولا رأس ، وحين احترق فالأولى أن
أبتعد عنه” .

”وقفْتُ بعيداً حيث لا أقدر على قرب ذلك الوصال بسبب حدة
مجران الحال” .

”رغم أنني مبعد عن بلاطه ، فإنني لا ألوى الوجه ذرة عن طريقه” .
”طالما قد سرتُ في حَيِّ الحبيب ، فلا أنظر مطلقاً إلى ما سواه” .
”حينما استغرقتُ لحظة مع سرِّ المعنى ، فلا أنظر مطلقاً لأحد قيد
شعره” (١) .

(١) مصيبت نامه ص ٢٤٢ والأبيات :

| | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| چون شدی در غایت دوری صبور | زانکه گفتندش که ای افتاده دور |
| باز می‌رانم آن در هر که هست | گفت دور استاده ام تیغی بدست |
| در همه عالم مرا این کاریس | تانگردد گرد آن در هیچکس |
| زانکه آن روم بخویش آید دریغ | دور استادم دو دیده همچو میغ |
| روی او بیند بجز من يك نفس | دور استادم که نتوانم که کس |
| چون بسوزم دور اولیتر ازو | دور استادم نه پانه سرازو |
| چون ندارم تاب قرب آن وصال | دور استادم زهجران نیره حال |
| سرنه بیچم ذره ازراه او | گرچه هستم رانده درگاه او |
| ننگرستم هیچ سوجز سوی یاور | تانهادستم قسدر درکوی یاور |
| ننگرم هرگز سرموئی بکس | چون شدم باسر معنی هم نفس |

هذا هو التصور الفكري الصوفي الذي خلعه "الطار" على شخصية "إبليس" إحدى شخصيات "مصيبت نامه" ، وهذا التصور ليس تصوراً "عطارياً" من خلقه وابتداعه ، بل تأثير "الطار" فيه - كما أعتقد - بالصورة الصوفية التي سبقه "الحلاج" إلى رسمها "لإبليس" في طواسينه .

ومما يرجح تأثر "الطار" "بالحلاج" في هذا التصور لشخصية "إبليس" هو أن هذا التصور الصوفي لشخصية "إبليس" ظهر أول ما ظهر لدى "الحلاج" ، ولم ينزلق إليه أحد من الصوفية قبله ؛ فهو تصور خاص - في هذا العصر - ولم يكن تصوراً عاماً شائعاً يمثل ثقافة عصرية مثلاً ، ثم تناوله بعد "الحلاج" كل من "الطار" في مصيبت نامه و "ابن عربي" في مؤلفاته ، وانتشر بعد ذلك حتى صار له صدى لدى "الغرب" في العصر الحديث .

وأشير إلى أن هذا النوع من التأثير يختلف عن التأثيرات السابقة العطارية ؛ بمعنى أنه تأثر فكري في التصور لإحدى شخصياته لا تأثر جزئي تتشابه فيه الأحداث أو الأبيات الشعرية أو الألفاظ والتراكيب اللغوية وغير ذلك من التأثيرات الجزئية ، بل هو تأثر أعم وأشمل قد لا يتشابه فيه العملان في جزئياتهما ، ولكن التصور العام لهذه الشخصية واحد ، وكذا النتيجة واحدة .

وإذا ما يعود البحث إلى "طواسين الحلاج" ، وبخاصة "طاسين الأزل والالتباس" يجد مجموعة من أفكار "الحلاج" وأقواله تهى صورة

صوفية عامة واضحة المعالم يخلعها على "إبليس" كانت مؤثراً واضحاً
"للعطار" في نظرتة نفسها ، وإن احتفظ كل واحد منهما - أى من "العطار"
و"الحلاج" - بأسلوبه في العرض بما يتناسب مع مكانتهما العظيمة .

يقول "الحلاج" عن "إبليس" :

١ - "وما كان فى أهل السماء موحد مثل إبليس .

٢ - حيث إبليس تغير عليه (العين) وهجر الألفاظ فى السير وعبد
المعبود على التجريد .

٣ - ولعن حين وصل إلى التفريد وطلب بالمزيد .

٤ - فقال له "أسجد" قال " لا غير" قال له "وإن عليك لعنتى" قال
"لا ضير" (خرج جحودى فيك تقديس وعقلى فيك تهويس) (١) .

٥ - ما لى إلى غيرك سبيل ، وإنى محب ذليل ، قال له "استكبرت"
قال "لو كان لى معك لحظة لكان يليق بى التكبر والتحير وأنا الذى عرفتك
فى الأزل أنا خير منه" ، ولأن لى قدمة فى الخدمة ، وليس فى الكونين
أعرف منى بك ، ولى فيك إرادة إرادتك فى سابقة إن سجدت لغيرك فإن
لم أسجد ، فلا بد لى من الرجوع إلى الأصل لأنك خلقتنى من النار ،
والنار ترجع إلى النار ولك التقدير والاختيار (٢) .

(١) الحلاج ص ٩٦ .

(٢) السابق ص ٩٦ - ٩٧ .

ويزداد التشابه بينهما أكثر وأكثر في قول "الحلاج" :

٦ - ما سجدت لأحد ، ولا أذل لشخص ولا أعرف صدأ ولا ولدأ ،
دعواى الصادقين وأنا فى الحب من الصادقين (١) .

٧ - سجدوا لأدم على المساعدة ، وإبليس جحد السجود لمدته
الطويلة على المشاهدة (٢) .

ومن هنا يتضح أن التصور العام لدى "الطار" و "الحلاج" لشخصية "إبليس" واحد فهو - عندهما - موحد وليس فى الكون موحد مثله ، مستمرى للعنة ما دامت قد أنته فى تفريده ، مُصِرٌّ على عدم الاشتراك بالحق بالسجود لغيره ، رافض للسجود "لأدم" توحيداً منه للحق وليس استكباراً وإحساساً بوجوده إلى جانب وجود الحق . ويؤكد هذا إعجاب "الطار" - كما تقدم القول - "بالحلاج" كمتصوف كبير ، وحديثه عنه فى كتابه "تذكرة الأولياء" بتعاطف شديد وإعجاب يؤيدان تأثره بشخصيته الصوفية وأقواله . ويؤكد هذا أيضاً ما تقدم ذكره من تأثر "الطار" ببعض الأفكار الحلاجية التصوفية مثل نظرية النور المحمدى "أو الحقيقة المحمدية" .

(١) السابق ص ٩٩ .

(٢) الحلاج ص ١٠٢ .

الفصل الثانى

تأثير المنظومة فيما تلاها

نالت منظومة "منطق الطير" أشهر منظومات "العتار" شهرة واسعة الأرجاء طبقت الآفاق وتُرجمت إلى لغات عدة ، وتعود شهرة "منطق الطير" إلى ذلك الأسلوب الرمزى الشائق ، والذى يعتمد الرمز فيه على الطيور فى توضيح سلوك المرید إلى الحضرة الإلهية وما يكابده فى الطريق إلى الله وما يشغره به من سعادة غامرة حتى يصل إلى مراده وينال بغيته . ولاحتوائها أيضاً على حكاية رمزية رائعة - من بين حكاياتها العديدة - نالت استحسان الشعراء اللاحقين "للعطار" فنظم بعضهم قصصاً معارضة لها ، ألا وهى قصة "شيخ صنعان" ^(١) ذات المغزى الصوفى العظيم ، وهو أن الطريق شاق صعب حتى على الشيخ المرشد نفسه ولا ينبغى الاستهانة به ولأسباب أخرى عديدة ليس هذا الموضع موضع البحث فيها .

(١) أفرد "ناجى القيسى" فى كتابه عطار نامه ص ٥٩٧ فصلاً بين فيه تأثير قصة "شيخ صنعان" و "منطق الطير" فى أعمال لاحقة ، وذكر المنظومات المعارضة لهما ، ويمكن الرجوع إليه فى ذلك .

المهم أن "منطق الطير" قد ذاعت شهرتها وراجت في الأوساط الأدبية رواجاً عظيماً حتى ارتبط اسمها "بالعطار" وارتبط اسمه بها ... ونتج عن ذلك أن حجب ضوء شهرتها الأنظار عن أعمال "عطارية" أخرى فيها ما لا يقل قيمة وفكراً عن "منطق الطير" مثل : "اسرار نامه" ، "خسرو نامه" ، "الهي نامه" و"منظومتنا" مصيبت نامه" التي لا تقل - دون تعاطف في هذا الرأي - عن "منطق الطير" من حيث الجودة في منهجية المعالجة للموضوع نفسه الذي عالجت "منطق الطير" وحداثته حتى شهد لها الباحثون بذلك ، وقال عنها "فروزانفر" بأنها خلق جديد مبدع في مضمونه ومنهجه وليس لها شبيه أو مثيل لدى سابقى "العطار" ولاحقيه . وربما كان في شهرة "منطق الطير" والاهتمام المتزايد بها سبباً وجيهاً يعزو البحث به قلة تأثير "مصيبت نامه" في أعمال أدبية أتت بعدها - إلا في حدود - مثل تأثير قصة "شيخ صنعان" مثلاً إحدى قصص "منطق الطير" في أعمال عديدة تلتها .

وتبع هذا أيضاً قلة الآراء التي قيلت حول "مصيبت نامه" لقلة من تنبّه إلى موضوعها وجدة معالجته وحداثته - بسبب شهرة "منطق الطير" أو ربما لأن "العطار" لم يعتمد فيها على ذلك الأسلوب الرمزي الشائق الذي اتبعه في "منطق الطير" اللهم إلا بعض نفر يعدون على أصابع اليد الواحدة ، ولعل أبرزهم "فروزانفر" الذي له إشارات - دون تفصيل - قيمة حول هذه المنظومة توضع في الاعتبار .

وقد لفتت بعض إشارته انتباهي إلى موضع تأثيري "لمصيبت نامه" محدود ، ورغم محدوديته فإنه له قيمة لا تغفل وتحسب "لمصيبت نامه" وتقدر به ؛ لأن من تفرد بالتنبيه إليها وتأثر بها هو الشاعر الفارسي العظيم "جلال الدين الرومي" في كتابيه "فيه ما فيه" وهو كتاب نثر صوفي ، و "المثنوى المعنوي" الذي يعده الفرس قرآن العجم . وفي تنبه مثل هذا الشاعر العظيم "جلال الدين الرومي" إلى "مصيبت نامه" وتأثره بها في كتابين له ، إقرار منه بقيمتها وأهميتها البالغة .

ويبدو أن طريق التأثير الفكري "العطاري" في "جلال الدين الرومي" كان ممهداً وواضحاً ؛ فلقد ورد عن "جلال الدين" قوله : "كان سنائي روحاً ، وكان العطار عينه ، ونحن قد جننا في أثر العطار وسنائي" . فهذا القول - إن صحت نسبته إلى "جلال الدين" - يبين بوضوح إلى أي مدى تشبع "جلال الدين" بأفكار "العطار" واتخاذ له أستاذاً وقُدوة .

وورد أيضاً أن "جلال الدين" - وقت أن كان طفلاً - قد قابل "العطار" في أخريات حياته وأهداه "العطار" نسخة من كتابه "اسرار نامه" ، ومثنوى "جلال الدين" مليء بحكايات "اسرار نامه" .

ولكن ...

هل قرأ "جلال الدين" منظومة "مصيبت نامه" حقاً حتى يتأثر بما فيها ؟

الواقع أن بين أيدينا نصاً منقولاً عن "الأفلاكي" في "مناقب العارفين" يشير إلى ذلك فيقول صاحبه : «إن مولانا كان يطالع "العطار" ،

وإن حسام الدين^(١) عرف أن بعض الأصحاب يطالعون بشغف "حديقة الحقيقة" للحكيم سنائي وكتابي العطار "منطق الطير" و "مصيبت نامه"^(٢) .

وبالإضافة إلى هذا النص فمن واقع التطبيق العملي يتضح أن "جلال الدين" قد قرأ "مصيبت نامه" بالفعل ، بل تأثر ببعض أفكارها الصوفية وحكاياتها الرمزية ذات المغزى الصوفي ، وذلك في كتابيه "فيه ما فيه" و "المنشئ المعنوي" .

وقبل أن يدلف البحث باب التطبيق يشير هنا إلى شيئين :

١ - أن القرائن السابقة كلها : حديث "جلال الدين" عن مجيئه في أثر "العطار" وإهداء "العطار" له نسخة من "أسرار نامه" وقراءة جلال الدين وتلامذته "لمصيبت نامه" بالإضافة إلى قرينة أخرى سيأتي بعد قليل ذكرها ، وهي اعتراف صريح من "جلال الدين" في أشعاره بتأثره "بالعطار" - أقول - كل هذه القرائن تثبت تأثر "جلال الدين" "بالعطار" من ناحية وتغني من ناحية أخرى عن متاهات أخرى كان من الممكن أن يقع فيها البحث لإثبات هذا التأثير - إذا ما تعيَّن له إثبات ذلك ، ويقول "د. غنيمي هلال" في هذا الصدد : "وأول ما يلفت نظر الباحثين ويدفعه إلى استطلاع معالم الصلات الأدبية هو التشابه في النصوص لكاتبين أو لعدة من الكتاب في آداب مختلفة تشابهاً يحمل على الظن بأن هناك صلات تاريخية بين هؤلاء الكتاب ، ومن هنا يجب الكشف عن تلك

(١) أحد ملهمي جلال الدين وأحب تلامذته إلى قلبه .

(٢) نقلاً عن فروز انفر : شرح أحوال ... ص ٧٠

الصلات وتحديدها . ويبحث أولاً فى تاريخ تأليف نصين ، لمعرفة إمكان التبادل الزمنية بين المجالين . وقد يغنى عن كل ذلك نص واضح من المؤلف ، يعترف فيه أنه حاكى أو تأثر أو أعجب بأفكار الكاتب الأجنبى . ويكون هذا الاعتراف مفتاح البحث المثمر الأكيد^(١) ، وما قاله صاحب هذا النص عن التأثر والتأثير فى الآداب المختلفة بين كاتبين يقال أيضاً عنهما فى أدب واحد فى عصور مختلفة .

٢ - أن هذا التأثير هو تأثير كاتب فى كاتب ، وهو نوع من أنواع التأثير تحكم بتأثير كاتب ما أو جماعة من الكتاب أو أدب أمة فى كاتب أو فى مذهب أدبى أو فى أدب أمة بأسرها^(٢) .

ولكى يثبت البحث صدق قضيته يعرض - تطبيقاً - إلى المواضع التى تأثر فيها "جلال الدين" فى عمليه "بمصيبت نامه" :

(أ) تأثير مصيبت نامه فى كتاب ، فيه ما فيه ، :

وعلى الرغم من محدودية هذا التأثير فإنه عميق ضارب بجذوره ؛ فهو تأثير فكرى تأثر فيه "جلال الدين" بفكرة "العطار" وبإحساسه بهذه

(١) د. محمد غنيمى هلال : الأدب المقارن . الطبعة الثالثة ص ٢٢٠ - ٢٢١ . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٢ .

(٢) السابق ص ٢٢٠ .

الفكرة الممثل في تفسيره الصوفي مما نسب إلى سيدنا "محمد" ﷺ من قول : "يا ليت رب محمد لم يخلق محمداً" ففي إحدى حكايات "مصيبت نامه" حكاية طويلة وُجِّه فيها سؤال إلى "محيى الدين بن يحيى" عن المقصود بهذا القول المحمدي :

"لماذا قال يا ليت الحق لم يأت بي من بحر الجود إلى الوجود" (١) .
فيجيبه في أبيات طويلة تتلخص فكرتها الأساسية في أن "المُلك والوجود وأسباب الدنيا تحول دون القرب والوصول للحق سبحانه" .

ويعتمد "العتار" في تفسير هذا القول المنسوب إلى سيدنا "محمد" ﷺ على رواية صوفية رمزية - حسب منهجه - تحكى أن فتى وفتاة اتخذا من الصحراء لهما مسكناً وأقاما فيها خيمتين تأويهما وقد هاما ببعضهما عشقاً وحباً ، وحدث أن تيسرت بهما الأحوال وامتلكا قطعاناً من الخراف والأبقار ، فتركا الصحراء إلى المدينة وشيدا لنفسيهما قصرين شامخين ، وصارا ملكين لهما الخدم والحشم والحجَّاب وشغلا بأمر الدنيا . فمضى الوصل عنهما وحلَّ الهجر محله والفراق ... وبعد الطريق بينهما بسبب ذلك الملك المعادي لعشقهما ، وفجأة مضى عنهما ذلك العزُّ الذي رفا فيه فترة وصارا مفلسين . مضى الملك ولم يبق سوى الفقر فتركا المدينة وعادا إلى الصحراء وإلى عشقهما .

(١) مصيبت نامه والحكاية ص ٢١٨ - ٢٢٠ والبيت :

ازچه گفتم او کاشکی از بحر جود حق نیاوردی مرا اندر وجود

هذا هو التفسير الصوفي الذى فسر به "العطار" هذا القول المحمدى : يا ليت رب محمد لم يخلق محمداً ، وأعتقد أن "العطار" - حسب نظرتة لفكرة النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية - يعنى بهذا التفسير أن "النبي محمداً" ﷺ وهو النور المستحدث وآخر الأنبياء بيكى "محمداً النبي" ﷺ النور القديم الأزلى الذى سبق الموجودات فى خلقه ، ويتحسر عليه ، وذلك لأنه وقت أن كان "محمداً النبي" ﷺ أى النور القديم السابق للموجودات والكائنات خلقاً حسب قوله ﷺ : "كنت نبياً وأدم بين الماء والطين" وقوله ﷺ : "أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر" كان يتمتع بالوصل والقرب من الحق ، وهو ما حرم منه الآن وقت صيرورته "النبي محمداً" ﷺ - لهذا يتمنى لو أن رب محمد (النور الأزلى القديم المتمتع بالوصل والقرب) لم يخلق محمداً ﷺ (النور المستحدث الذى ليس له الآن ما كان له وقت أن كان نوراً أزلياً) .

ولقد تأثر "جلال الدين الرومى" بهذا التفسير "العطارى" لهذه العبارة تأثراً تاماً فى كتابه الصوفى "فيه ما فيه" ، واستلهم روحه فى تفسيره ، ولم يأت بجديد يذكر على ما قال "العطار" ؛ فالقصة هى القصة وإن كانت قصة "العطار" شعرية وقصة "جلال الدين" نثرية إلا أن المضمون واحد والغرض واحد والتفسير واحد أيضاً وإن خالفه فى بعض نواحي شكلية يسيرة منها : أن "جلال الدين" بدأ حكايته بأسلوب التعجب الذى يجذب انتباه السامع - وهذا توفيق منه - فيقول فى بدايتها :

”يكي از شيخ برسيدكه مصطفى با آن عظمت كه لولاك ما خلقت
الأفلاك ميگويد يا ليت ربّ محمد لم يخلق محمداً ...“ (١) كما أن ”جلال
الدين“ قد جعل العاشقين يعيشان في خيمة في قرية لا في الصحراء كما
فعل ”الطار“ .

كل هذا لا يحول دون التأثير الواضح ”لجلال الدين“ بالتفسير
”الطارى“ مما دفع ”فروز انفر“ إلى الإشارة دون تفصيل - كعادته
- إلى ذلك قائلاً : في ”فيه ما فيه“ بيان مفصل للحديث ”يا ليت رب
محمد لم يخلق محمداً“ مقتبس عيناً وحرفاً من ”مصيبت نامه“ (٢) .

(ب) تأثير مصيبت نامه في كتاب ، المثنوى المعنوى ، :

إن كان تأثير ”مصيبت نامه“ في ”فيه ما فيه“ محدوداً وضئياً
فإن تأثيرها في كتاب ”المثنوى“ لجلال الدين الرومى أيضاً أوسع وأرحب ،
ولكن يراعى :

١ - المنهج مختلف بين العاملين : ”مصيبت نامه“ و ”المثنوى المعنوى“ ؛
فالمثنوى لا يحتوى على وحدة موضوعية في مضمونه ، ولا يقسم

(١) جلال الدين الرومى : فيه ما فيه . تعليق وتحقيق بديع الزمان فروز انفر ص ٢٠٢ تهران
١٣٢٩ هـ . ش . - ١٣٧٠ ق .

(٢) فروز انفر : شرح أحول - ص ٧١

إلى موضوعات محددة مثل "مصيبت نامه" ؛ "فجلال الدين" قد يتحدث عن موضوع فى الكتاب الأول مثلاً ، من كتب "المثنوى" الستة ثم يتركه ويعود إليه فى كتاب آخر منه كالكتاب الثالث أو الخامس أو السادس - مثلاً - وهكذا .

٢ - إذن فليس ثمة تأثير وتأثر فيما يخص المنهج بين العاملين أو الموضوع ككل ، بل التأثير والتأثر هنا يكمن فى تأثر "جلال الدين" ببعض أفكار "الطار" التى أثارها فى حكايات "مصيبت نامه" ، وكلها أفكار صوفية المشرب أخذها "جلال الدين" وأعاد صياغتها مضيفاً إليها أسلوبه وشخصيته ، وخاصة أن كتابه "المثنوى" كله حكايات من ألفه إلى يائه صوفية رمزية اتخذها "جلال الدين" - أى الحكاية بوصفها جنساً أدبياً - وسيلة لصب أفكاره ومعانيه ، ومن هنا جاء تأثر "جلال الدين" بالأفكار التى أثارها "الطار" فى حكايات "مصيبت نامه" .

وهى أفكار ذات مغزى صوفى والتأثر قد يكون فى الجنس الأدبى أو فى الأفكار والإحساسات ، أو فى الناحية الفنية فى الصياغة والأسلوب أو فى استعارة شخصية^(١) .

وكان جلال الدين يعترف تارة بتأثره "بالطار" وبأفكاره ، فمثلاً :
نظم "الطار" حكاية تهدف إلى تبيان فكرة "بيان مرتبة أهل الحضور ، وترمز إلى أن المعرفة والاطلاع يأتیان بالعشق والجهل وعدم المعرفة يأتیان بالتجمد واليأس والقنوط" فى حكاية طويلة تبدأ بالبیت التالى :

(١) د. غنيمى هلال : الأدب المقارن ص ٢٣٦

« ظفر جنود محمود بطفل هندي في إحدى انتصاراتهم » (١) .

وتتلخص هذه الحكاية في أن السلطان "محمود الغزنوي" أجلس طفلاً هندياً - كان قد ظفر به جنوده في معركة - على عرشه وأسأل الجواهر على رأسه فما كان من الطفل إلا أن بكى ولما سأل السلطان "محمود" عن سبب بكائه قال : أمي كانت تخيفني دائماً من السلطان محمود وأنا أبكي الآن ؛ لأنني في هذه الفترة لم أكن قد عرفته بعد .

كانت هذه الفكرة من الأفكار التي تأثر بها "جلال الدين" ، واعترف بذلك قبل صياغته لها فقال :

"ذلك الذي قلته لك من الأخطاء أيها العزيز ، استمع إليه لحظة أيضاً من "الطار" .

"كان قد قال - رحمة الله عليه - في حديث نظمته عن السلطان محمود الغازي" (٢) .

(١) مصيبت نامه ص ٢٧٦ والبيت :

لشكر محمود نيرويافتند
در ظفربك طفل هندو يافتند

(٢) جلال الدين الرومي : المثنوي المعنوي ، بسعي واهتمام نيكلسون . چاپ چهارم ص ١١١ دفتر ششم . تهران ١٥٣٣ ش . والبيتان :

| | |
|-------------------------|-----------------------------|
| هم برين بشنودم عطار نیز | آنچه گفتم از غلطهات آی عزیز |
| ذکرش محمود غزی سفته است | رحمة الله عليه گفتنه است |

ثم صاغ "جلال الدين" فكرة "العطار" في حكاية لا تختلف كثيراً عن حكاية "العطار" وإن احتفظ لنفسه في معالجتها بسماته المنهجية الخاصة به في تناول أفكاره ومنها الاستطراد والحوار بين شخصيات حكاياته وملء حكاياته بالتشبيهات والأمثلة المؤكدة لمضمونها . على أن محاور حكاياته هذه لا تختلف عن محاور حكاية "العطار" فهي عنده :

(أ) الظفر بالغلام في المعركة وإجلاس السلطان له على العرش :

"ثم جعله خليفة وأجلسه على العرش ، واختاره على الجيش - قائداً - ودعاه ابنه" (١) .

(ب) بكاء الطفل بسبب جهله بحقيقة السلطان من قبل

بسبب إخافة أمه له من السلطان محمود :

"قال الطفل : أبكى من ذلك بحرقة ؛ لأن لي أمًا في تلك المدينة والديار" .
 "كانت تخفيني منك كل لحظة : - أخشى - أن أراك في يد محمود الأسد" (٢) .

(١) السابق والصفحة نفسها والبيت :

پس خلیغه ش کرد و بر تختش نشاند بر سپه بگزیدش و فرزند خواند

(٢) السابق والصفحة نفسها والبيت :

گفت کودک گریه ام از آنست زار که مرا مادر در آن شهر و دیار
 از تو هم تهدید کردی هر زمان بینمت در دست محمود ارسلان

وتارة أخرى كان "جلال الدين" يتغاضى عن ذكر تأثره "بالعطار" وما تغاضى عنه أشار "فروز انفر" إلى بعضه ، وقمتُ من جانبى بتبيان البعض الآخر ، وما أشار إليه "فروز انفر" لم يفصله ، وقمتُ من جانبى بتفصيله :

١ - فكرة "أن العشق الذى يأتى من عين العاشق لا بد له من عين عاشقة والهة" . صاغها "العطار" فى حكاية تحكى عن سماع الخليفة "هارون الرشيد" لقصة المجنون مع ليلى العامرية فرغب أن يراها وحين رآها لم تقع فى نظره موقع الاستحسان ، فصارح المجنون بذلك فأجابه المجنون بأن النظر ليس شرطاً لإدراك الجمال ، وتبدأ هذه الحكاية فى "مصيبت نامه" بالبيت التالى :

"فيل إن هارون كان يصل إلى مسمعه عشق المجنون ، فصيره ذلك المجنون كالمجنون" (١) .

ويشير "فروز انفر" إلى تأثر "جلال الدين" بهذه الحكاية فى حكايته المعنونة بـ قصة ديدن خليفه ليلى را" (٢) .

ولو عدنا إلى حكاية "جلال الدين" والتى تبدأ بقوله :

(١) مصيبت نامه ص ١٢٨ والبيت :

گفت هارون عشق مجنون ميشنود آن هوس اوراچو مجنون در رهود

(٢) فروز انفر : مأخذ قصص وتمثيلات مشنوى . ص ٨٠ تهران ١٣٢٢ ش ١٣٧٢ ق .

”قال الخليفة لليلى : ”أأنت التى صار المجنون لأجلك ذاهل الفكر غويًا ؟“ (١) .

وجدنا أن ”جلال الدين“ قد تناول بالفعل فكرة ”العطار“ التى عبّر عنها فى حكايته السابقة وعبّر عنها فى هذه الحكاية الطويلة لا تختلف عن حكاية ”العطار“ إلا فى بعض أمور شكلية منها : أنه أغفل ذكر اسم الخليفة ، كما أنه أجرى فكرة الحكاية على لسان ”ليلى“ :

”إنك لست أفضل من الحسان الأخريات . فقالت ليلى : صه فإنك لست المجنون“ (٢) .

وكان ”العطار“ قد أجرى فكرة حكايته والهدف منها على لسان ”المجنون“ .

”فقال : أنى لك أن ترى ذلك المحيّا ، ينبغى لتلك النظرة عشق المجنون“ (٣) .

(١) الترجمة للمرحوم الدكتور محمد عبد السلام كفافى فى كتابه مثنوى جلال الدين الرومى . الكتاب الأول ص ١١١ . المكتبة العصرية - صيدا - بيروت ١٩٦٦ الطبعة الأولى . والبيت كما فى مثنوى جلال الدين ص ٢٠ دفتر أول هو :

گفت ليلى را خليفه كان نوى كز تو مجنون شد پريشان و غوى

(٢) الترجمة لكفافى ص ١١١ والبيت فى المثنوى منها دفتر أول :

ازد گر خوبان توافزون نيستى گفت خاموش چون تو مجنون نيستى

(٣) مصيبت نامه ص ١٣٨ والبيت :

گفت تو كي ديدى آن رخسار را عشق مجنون بايد آن ديسدار را

كما أن "جلال الدين" - في صدد تعبيره عن هذه الفكرة - ملأ حكايته - كعادته - بأمثلة وتشبيهات تؤكد ما فيصور - خلالها - أن الأبله هو الذي يسعى إلى صيد ظل الطائر - لا الطائر نفسه - فيعدو وراءه حتى تنفذ قواه ولا يدرى أنه يطارده ظلًا لطائر الحق ولا يعلم أين أصل هذا الظل ، وينتهي إلى أن هذا الظل ليس سوى عبد الله الذي يكون ميتًا بالنسبة لهذا العالم حيًا بالله ؛ أي أن العبرة بالأمور الروحانية لا المادية ومن هنا يلزم العاشق عين عاشقه .

٢ - وفكرة "الإحسان ينبغي أن يعطى برضا خاطر دون من أو أذى يذهب بمتعته" صاغها "الطار" في حكاية رمزية تبدأ بالبيت الذي معناه :

"كان من ذلك الأعرابي الذي ليس له زاد ، أن ظفر بزاوية في أرض سبخه" (١) .

وتحكي قصة "أعرابي" قد خرج وقت القحط والشدة حتى وجد ماء ساخنًا رديئًا صور له ظمؤه أنه عذب سلسبيل أتى من الجنة هبة له من الحق ، فأراد أن يخبر "ال خليفة المأمون" بشأن هذا الماء الإلهي كي ينال منه خلعة ثمينة مثل هذا الماء الشريف . وأدرك "المأمون" بفراسته حال هذا الرجل فسايره على ما هو عليه وتصنع استحسان هذا الماء الرديء

(١) مصيبت نامه من ٢٧٨ والبيت :

بوداز آن اعرابی به ترشۀ یافتہ در شرورہ جاتی گوشۀ

ثم خلع عليه ألف دينار شريطة أن يمضى فوراً إلى حيث أتى دون توقف .
وعندما سأله حاشيته - بعد ذلك - عن سبب أمره للرجل بسرعة العودة
دون توقف أجاب المأمون : أخشى أن يرى هذا الرجل ماعنا الفرات
فيخجل من زلاله فيعود من عندنا مكسور خاطر ضائق القلب فتصل
صورة خجله إلى القمر فتسود مرآة إنعامنا ، فلا ينبغي أن نخرمه من
متعة إنعامنا وإحساننا .

ويشير أيضاً "فروز انفر" إلى تأثر "جلال الدين" بهذه الحكاية
في حكايته المعنونة بـ "قصة خليفه كى دركرم درزمان خود
ازحاتم طايى گذشته بود ونظير خود نداشت" (١) .

ولو عدنا إلى حكاية "جلال الدين" ، والتي تبدأ بقوله :

"كان فى سالف الأيام خليفة جعل حاتماً غلاماً لجوده" (٢) .

وجدنا أن "جلال الدين" قد تأثر بالفعل فى حكايته الطويلة هذه
بفكرة "العطار" السابقة الذكر .

يبدأ "جلال الدين" حكايته - المعبرة عن هذه الفكرة - بتبيان كرم
الخليفة ، ثم يترك هذه الأبيات - حسب منهجه الاستطرادى - ليعالج

(١) فروز انفر : مأخذ قصص وتمثيلات ص ٢٤

(٢) الترجمة لكفافي ص ٢٨٥ والبيت فى المثنوى ص ١١١ دفتر أول :

يك خليفه بود در ايام پيش کرده حاتم را غلام جود خویش

حكاية أخرى هي حكاية الأعرابي الدرويش وما جرى بينه وبين زوجته من جراء الفقر والمسكنة . وفى نهاية هذه الحكاية "يمزج" "جلال الدين" بين بطليها الأعرابي وزوجه وبين حكاية ذلك الخليفة الكريم المجرى فيصور أن تلك المرأة الفقيرة الساذجة الطبع تطلب من زوجها الأعرابي البسيط الساذج الطبع مثلها أن يحمل إبريق ماء من الأمطار التى تهبط عليهما - وليس لذيهما فى المفازة غيره شئ ثمين - إلى الخليفة هدية ، وتحتوى هذه الحكاية لدى "جلال الدين" على محاور حكاية "العطار" الأساسية :

(أ) بساطة أبطالها التى تصل إلى حد السذاجة :

"وقل له : إننا لا نملك من الأسباب غير هذا ، وليس فى المفازة شئ قط أحسن من هذا الماء" .

"قمع أن خزائنه مليئة بالذهب والجوهر ، فإنه لا يجد ماء كهذا فهو نادر الوجود" (١) .

(١) الترجمة لكفافي ص ٣٢٨ والبيتان فى المتنوى ص ١٣٤ دفتر أول :

| | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| گورکه سارا غیر این اسباب نیست | در مفازہ هیچ به زین آب نیست |
| گر خزینہ اش پر زربست و گوهرست | این چنین آبش نیاید نادرست |

(ب) توافر ما ينقض ظنهما لجهلها بحقيقة الشيء :

ولم تدرِ الزوجة أن هناك على الطريق (في بغداد) نهراً مثل
جيحون حلواً كالسكر^(١) .

(ج) إدراك الخليفة لحال هذا الرجل واستجابته لطلبه
وإحسانه له :

"حينما رأى الخليفة الأعرابي ، واستمع إلى قصته ، ملأ ذلك
الإبريق بالذهب حتى فاض منه"^(٢) .

وإذا كان الشاعران قد هدفا إلى فكرة واحدة من هذه الحكاية
وهي أن "الإحسان ينبغي أن يعطى برضا خاطر" إلا أنهما اختلفا في
نهاية الحكاية ؛ "فالعطار" قد ترك بطل حكايته يكشف هذا السر بنفسه
- أي سر اكتشاف هذا العطاء النبيل - بينما "جلال الدين" قد بيّنه
فصور أن الخليفة طلب من الإعرابي أن يعود عن طريق نهر "دجله" ، ولما
عاد الأعرابي أحس بجود ذلك الخليفة وكرمه وخرّ لذلك ساجداً :

(١) الترجمة لكفافي ص ٢٢٩ والبيت ص ١٢٤ دفتر أول :

زن نمی دانست کآنجما برگذر جوی جیحونست شیرین چون شکر

(٢) الترجمة لكفافي ص ٢٤٢ والبيت في المتن ص ١٤١ دفتر أول :

چون خلیفه دید و احوالش شنید آن سیورا پر ز زر کرد و مزید

فكيف تقبل بحر الجود منى - بكل هذا الإسراع - مثل هذا النصف الزائف؟^(١) .

ويمضى "جلال الدين" بهذا التوضيح مفسراً ، أن هذا الماء السلسبيل الذى خفى عن عين الأعرابى هو رمز للحق الذى كان كنزاً مخفياً ، لكنه لغزارة - مرق حجب الخفاء وبيان للناظرين .

٣ - فكرة "أن الرجل البسيط النقى السريرة سرعان ما يصل إلى مراده رغم صعوبات الحياة" صاغها "الطار" فى حكاية رمزية جعل "الشيخ أبا سعيد بن أبى الخير" بطلاً لها وتبدأ بقوله :

"كان شيخ عاجز حائر ، صار الفلك لدأبه الشديد حائراً"^(٢) ، وتحكى قصة ذلك الشيخ العازف على آلة "الصنج" يكتسب بها رزقه ، ولم يدعه شخص للعزف والغناء حتى اشتد عليه الجوع فمضى إلى مسجد وعزف على آله ثم خاطب الله طالباً منه أجر عزفه ثم راح فى النوم . وعلم الشيخ "أبو سعيد" - فى نومه من هاتف - بقصة هذا الرجل فأرسل إليه - حين استيقظ - مائة دينار ذهبياً كان قد أحضرها له شخص .

(١) الترجمة لكفافي ص ٢٤٢ والبيت فى المثنوى ص ١٤٢ دفتر أول :

چون پذيرفت از من آن دريای جود این چنین نقد دغل رازود زود

(٢) مصيبة نامه ص ٢٤٠ والبيت :

بود پیری عاجز و حیران شده سخت کوش چرخ سرگردان شده

وعلى الرغم من وجود حكاية مشابهة لهذه الحكاية فى كتاب "أسرار التوحيد" (١) ، فإننى أتفق مع "فروز انفر" (٢) فى القول بأن "جلال الدين" فى حكايته داستان پيرجنكى قد تأثر بحكاية "العطار" .

ولو عدنا إلى حكاية "جلال الدين" التى تبدأ بقوله :

"أسمعت أنه كان - فى عهد عمر - عازف للصنج مطرب بارع ؟" (٣) .

وهى حكاية تعبر عن الفكرة نفسها التى عبرت عنها حكاية "العطار" وإن جعل "جلال الدين" حكايته تدور فى عهد سيدنا "عمر" ^{رضي الله عنه} على أن محاور حكايته تتشابه مع حكاية "العطار" إلا فى جزئيات بسيطة :

(أ) بطل الحكاية مطرب شيخ بسيط ضاقت به الحياة :

"فهذا المطرب - حين شاخ وضعف - أصبح - لانعدام كسبه - رهين رغيف واحد" (٤) .

(١) محمد بن منور بن أبى سعيد ميهنى : أسرار التوحيد چاپ سوم ص ١١٦ - ١١٧

(٢) فروز انفر : مأخذ قصص .. ص ٢٢

(٣) الترجمة لكفافي ص ٢٥٢ والبيت فى المثنوى ص ٩٤ دفتر أول :

آن شنید ستی که در عهد عمر بود چنگی مطربی باکروفر

(٤) الترجمة لكفافي ص ٢٦٩ والبيت فى المثنوى ص ١٠٢ دفتر أول :

چونك مطرب پيرترگشت وضعيف شد زبى كسبى رهين يك رغيف

(ب) قصده الله تعالى :

"فاليوم لا كسب لي ، وإنني ضيفك ، وما أناذا أضرب الصنج من
أجلك فإني لك" (١) .

(ج) وفي قصة العطار أتى هاتف إلى الشيخ أبي سعيد
وعند الرومي أتى الهاتف إلى عمر :

"وفي الوقت أرسل الله إلى عمر نوماً لم يستطع أن يتمالك منه
نفسه" (٢) .

"وقوله : لقد هتف النداء بعمر (قائلاً) : يا عمر خلّص عبدنا من
الحاجة" (٣) .

(١) الترجمة لكفافي ص ٢٦٩ والبيت في المثنوي ص ١٠٢ دفتر أول :

نیت کسب امروز مهمان توام چنگ بهر توزم آن توام

(٢) الترجمة لكفافي ص ٢٧١ والبيت في المثنوي ص ١٠٣ دفتر أول :

آن زمان حق بر عمر خوابی گماشت تا که خویش از خواب نتوانست داشت

(٣) الترجمة لكفافي ص ٢٧٧ والبيت في المثنوي ص ١٠٦ دفتر أول :

بانگ آمد مر عمر را کای عمر بنده ماراز حاجت بازخر

(د) وإذا كان الشيخ أبو سعيد في قصة العطار قد أرسل المال للعازف ، فإن سيدنا عمر في قصة جلال الدين قد ذهب بنفسه إلى المقابر بحثًا عن الشيخ العازف معطيًا له المال :

"لقد اتجه عمر نحو المقابر مسرعًا باحثًا ، وقد تأبط كيسًا" (١) .
وأعتقد أن إسناد "جلال الدين" بطولة حكايته إلى سيدنا "عمر" يعود إلى ما عرف عن سيدنا "عمر" ^{رضي الله عنه} من سهره على الرعية وحرصه على الوقوف على أحوالهم ، وأن إسناد "العطار" بطولة حكايته إلى "الشيخ أبي سعيد" يعود إلى إعجابه بشخصية هذا الصوفي الكبير ، وربما لتأثره بقصته الثرية التي وردت عنه في كتاب "أسرار التوحيد" الجامع لحكاياته .

٤ - وفكرة "أن العشق لا يتلاءم مع الفكر والعقل" صاغها "العطار" في حكاية رمزية تبدأ بالبيت التالي :

"كان لعاشق معشوق كأنه القمر ، خلع الحب أمامه قلنسوته" (٢) .

(١) الترجمة لكفافي ص ٢٧٧ والبيت في المثنوي ص ١٠٧ دفتر أول :

سوی گورستان عمر بنهادرو در بغل همیان دوان درجست وجو

(٢) مصيبت نامه ص ٢٤٧ والبيت :

عاشقی رابرد معشوقی چوماه مهر کرده ترك پیش او کلاه

وتحكي قصة ذلك العاشق الذي انتظر فترة حتى وعده معشوقه في
النهاية بالوصول ، وحين طرق العاشق باب معشوقه في الموعد المبرم
بينهما سأل المعشوق : من الطارق ؟ أجاب العاشق : أنا ؛ فقال
المعشوق : عدْ بعشقتك من حيث أتيت . ما دمت أنت أنت فما أعرف أحداً
يقول : أنا ، ثم قال المعشوق : امضِ لأنك عاقل والعاقل ليس عاشقاً
والعاشق ليس له مصلحة مع نفسه .

أخذ "جلال الدين" هذه الفكرة ، وصاغ منها حكاية مشابهة لحكاية
"العطار" ، وتبدأ بالبيت التالي :

"قدم رجل وطرق باب صديق ، فقال الصديق : "من أنت أيها
المفضال" (١) .

وهي حكاية طويلة تتشابه في محاورها مع محاور حكاية "العطار"
وكذا النتيجة وإن اختلف تصوير النتيجة بينهما :

(أ) فأجاب الرجل : "أنا" فقال الصديق : اذهبْ فالوقت غير ملائم
وليس للغرُّ مكان على مثل هذا الخوان" (٢) .

(١) الترجمة لكفافي ص ٣٦٠ والبيت في المثنوى ص ١٥١ دفتر أول :

آن بکی آمد درباری بـزرد گفت یارش کیستی ای معتمد

(٢) الترجمة لكفافي ص ٣٦٠ والأبيات في المثنوى ص ١٥١ دفتر أول :

گفت من گفتش بروهنگام نیست برچنین خوانی مقام خام نیست

(ب) وإذا كان "العطار" قد خلص في بيان فكرته إلى أن "العشق"

لا يتلاءم مع الفكر والعقل إلى حرمان العاشق من عشق المعشوق

لأن عقله معه في عشقه ، فإن "جلال الدين" قد عبّر عن هذه

الفكرة نفسها بصورة مختلفة عن صورة "العطار" ، وهي أن

جعل عاشق حكايته يترك هذه الفكرة من المعشوق فينال منه غرضه :

"فذهب هذا المسكين ، وقضى عاماً في السفر ، فاحترق بشرر من

فراق الحبيب" .

"ونضج هذا المحترق فعاد ، ودار مرة ثانية حول منزل رفيقه" .

"ثم طرق الباب بمزيد من التهيّب والأدب حتى لا تنطلق من بين

شفتيه لفظة خالية من الأدب" .

"فهتف صديقه قائلاً : "من بالباب ؟" فقال الرجل : "أنت بالباب يا

ملك القلوب" .

"فقال الصديق : "الآن ما دمت أنت أنا ، فادخل يا أنا : فالدار لا

تتسع لاثنتين كل منهما (يقول) أنا" (١) .

(١) الترجمة لكفافي من ٣٦٠ والبيت في المثنوى من ١٥١ دفتر أول :

رفت آن مسكين وصالی در سفر در فراق دوست سوزید از شرر

پخته شد آن سوخته بس بازگشت باز گرد خانه انباز گشت

حلقه زد بر در بصد ترس و ادب تا بنجهد بی ادب لفظی ز لب

=

ه - وفكرة "ينبغي رعاية الأدب وعدم الاغترار بالعز والدولة ونسيان الضعف البشرى" صاغها "الطار" في حكاية رمزية تبدأ بالبيت التالي :

"كان إياز الفضى القوام منزل فى الطريق يدخله كل يوم" (١) .

وتحكى قصة "اياز" غلام السلطان "محمود الغزنوى" ، وكان يخفى فى منزله لباساً صوفياً ، وعندما سأله السلطان "محمود" عن ذلك اللباس أجابه : حتى لا تذهب العبودية عن ذاكرتى .

ولقد أخذ "جلال الدين" فكرة هذه الحكاية ، ونظم عنها حكاية مشابهة لها تحت عنوان "قصة إياز وحجره دشتن" ، وتبدأ بالبيت التالي :
"سحب إياز ذلك اللباس الصوفى حكمة ، وعلق حذاءه" (٢) .

وعلى النهج نفسه الذى وضع فيما مضى نجد محاور الحكايتين متشابهة وإن زاد "جلال الدين" فى عدد أبيات حكايته وملاها بالتشبيهات الجزئية المؤكدة لفكرتها ، أضف إلى هذا أن "جلال الدين" قد مارس أسلوبه الاستطرادى فيها ؛ فكان يتوقف فترة ليتناول حكاية أخرى ثم يعود ثانية على حكايته الأساسية .

= بانگزد يارش که بر در کیست آن گفت بر درهم توی ای دلستان
گفت اکنون چون منی ای من درآ نیست گنجابی در من رادر سرا
(١) مصیبت نامه ص ١٢٩ وما بعدها والبيت :

داشتی در راه اياز سيمبر خانه هر روز بگشاديش در
(٢) المثنوى ص ٩١٦ دفتر بنجم والبيت :

آن اياز زیر کی انگیخته بوستین و جارقش آویخته

۱ - وفي "مصيبت نامه" أيضاً حكاية تقدم ذكرها كلها ، وترجمتها إلى العربية (١) ، وتبدأ بالبيت التالي :

گفت آن دیوانه بس بی برک بود زیستن بروی بتراز مرک بود (٢)

وتعبر هذه الحكاية عن الحالة الاجتماعية "لخراسان" في عصر "الطار" وما كان بها من تفاوت طبقي رهيب ، وأرى أن "جلال الدين" قد تأثر بفكرة "الطار" وأسلوب صياغته لها فصاغ منها حكاية مشابهة لحكاية "الطار" تحت عنوان "حكايت آن درویش کی درهری غلامان آراسته عمید خراسان را" ، وتبدأ بالبيت التالي :

"كان شخص جسور في هراة ، حينما تراه - هو غلام سيد" (٣) .

وهي حكاية طويلة تعبر أيضاً عن حالة "خراسان" والتفاوت الطبقي الرهيب فيها ، وتتخللها حكايات جزئية - كعادة جلال الدين في عرض حكاياته - وإن تميزت حكاية "الطار" عنها بالإحكام والتتابع في أحداثها وكثرة ما بها من أدلة على سيطرة "عميد خراسان" على كل ثروات "خراسان" في ذلك الوقت ، وهو الغرض من نظمها .

(١) ارجع إليها في الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب .

(٢) مصيبت نامه ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

(٣) المثنوى ص ٩٨٥ - ٩٩١ دفتر بنجم البيت :

آن یکی گستاخ رواندرهری چون بدیدی او غلام مهتری

القسم الثانى :

ترجمة المنظومة كاملة

تنويه

أنوه - بدءاً - إلى أن " الشاعر " كانت له سمة منهجية تغلب على معظم حكاياته التطبيقية التي تعقب مقالاته الأربعين ؛ فقد كان يختم - غالبية هذه الحكايات - بأبيات تحتوى على فكره الصوفى أو الدينى بعيداً عن أحداث الحكاية .
وكى يبين الهدف ويتضح ، قمتُ - فى أثناء الترجمة - بفصلها فى فقرة منفصلة فى نهاية كل حكاية .

المترجم

فى توحيد البارى عزَّ اسمه (ص ١ - ١٤)

الحمد الطاهر من الروح الطاهرة لذلك الطاهر، الذى وهب حفنة تراب^(١) الخلافة، واهب العقل الذى يكون ترابه "آدم"، الجزء والكل برهان لذاته الطاهرة، فيُشرق شمس الروح، ويجعلها هكذا خفيةً فى طين آدم، وحينما يأتى بطين آدم إلى الصحراء يظهره كله على هيئة أعجوبة، وعندما يضع روحاً فى داخل نطفة، فإنه يضع شمساً فى حبة خردل، ويجعل مهبط روح القدس له قلباً، ويشكل له جسداً على هيئة "دحية الكلبي"^(٢)، ويجعل له عيناً من قلامة ظفر، ويجعل بحر قلبه بين إصبعيه^(٣)، وحينما يجعل الجبل مثل ظلّه فإنه

(١) أى الجسد البشرى وهذه إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ ﴾ [سورة البقرة آية ٣٠] .

(٢) روح القدس فى البيت إشارة إلى جبريل عليه السلام ، أما "دحية الكلبي" فى البيت إشارة إلى الإنسان المخلوق عامة ، و "دحية الكلبي" هذا هو الذى كان "جبريل" عليه السلام يأتى إلى النبى ﷺ على صورته وكان من أجمل الناس شكلاً (مختار الصحاح ص ٢٠٠ القاهرة ١٩٥٣م) .

(٣) إشارة إلى الحديث " قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء لأثبتته وإن شاء لأزاعه (الجامع الصغير ص ٨٣) .

يجعل البحر مهذاً لحركته^(٤)، ويحضر له اللبن من إصبع "الخليل"،
ويحضر له "عيسى" بواسطة "جبريل"، ويجعل طفله في المهد نبياً،
ويجعله أكثر نضجاً عن كل شيوخه^(٥)، ويجعل الجبل في عنق
"عوج"^(٦) ويلقى الاضطراب في "أجوج ومأجوج"، ويقرُّ له الرضاعة،
ويحضر له اللبن من بين فرث ودم^(٧)، ويجعل التراب مهذاً لبني
آدم^(٨)، ويجعل الرياح حملاً لمريم^(٩)، ويجعل الموج الدافق جسراً له^(١٠)،
ويجعل النار المحرقة طيناً بارداً له^(١١)، ويجعل الذئب شاهداً على

(٤) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ تَقُنَّا الْجِبَلِ فَوَقَّهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ ﴾ [سورة
الأعراف آية ١٧١] .

(٥) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴾ [سورة
مريم آية ٢٩] .

(٦) موعوج بن عنق ، إنسان عجيب الخلقة كان معاصراً لموسى عليه السلام وقتل على يديه لأنه
أراد منع بني إسرائيل من العبور أثناء رحيلهم بأن ألقى موسى عصاة تبلغ عشرة أذرع إلى
ارتفاع عشرة أذرع وضرب بها كعب عوج هذا (تراجع أعلام مصيبت نامه ص ٢٢٨) .

(٧) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَإِنْ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ لِّتُؤْذِنُوا مِنِّي فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ هُمْ أَكْثَرُ حَاكِمِينَ ﴾ [سورة النحل آية ٦٦] .

(٨) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ﴾ [سورة النبا آية ٦] .

(٩) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾ [سورة مريم آية ١٧] .

(١٠) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ
كَالطُّورِ الْعَظِيمِ ﴾ [سورة الشعراء آية ٦٣] .

(١١) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴾ [سورة الأنبياء آية ٦٩] .

"قميص" يوسف " ومن رائحة القميص يرتد بصيراً^(١٢) ، ويهب العبد
 سلطة الملك ، ويلقى هذا فى غياهب الحب ويهب هذا منزلة وجاهاً ،
 ويضرب الحجر بالعصا فينبحس ماء زمزم^(١٣) ، ويجعل "آدم" عاصياً
 لأجل حبة شعير^(١٤) ، ويخرج الميت من الحى ، ويخى الصحراء بعد
 موتها^(١٥) ، ويزاوج بين الثلج والنار معاً حتى يتم الظهر من كليهما ،
 ويأتى بهرة من عطسة أسد ، ويأتى بشور من أسفل هرة ، ويجعل
 الكافور رداءً للعسل ، ويجعل هذا الرداء حينذاك زنبوراً ، ويجعل
 القمر طابع حسن على الوجنة ، ويضع الثور على ظهر حوت ، ويذيب
 الحجر ماء من خشيته ، ويجعل الماء زئبقاً من خوفه ، ويضع فى غملة
 آلاف أسرارها ، ويملاً قلبها بالاضطراب من شوقه ، تارة يأخذ ملكاً
 ويصلبه ، وأخرى يحطم جناحه ويجتث قلبه ، ويصنع جناحاً

(١٢) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَإِذَا تَوَلَّى سَئِيراً عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيراً ﴾ [سورة
 يوسف آية ٩٣] .

(١٣) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ
 مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾ [سورة البقرة آية ٦٠] .

(١٤) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَأَكَلَا مِنْهَا قَبَذَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ
 الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ﴾ [سورة طه آية ١٢١] .

(١٥) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْغَيْبِ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ
 مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴾ [سورة الانعام آية ٩٥] .

لـ "جعفر الطيار"^(١٦)، ويجعل "عليًا" بابًا لمدينة العلم^(١٧) تارة يخلق زوجةً من رجل لا زوجة له^(١٨)، وأخرى يخلق رجلاً من امرأة لا زوج لها^(١٩)، تارة يأتي بتغريد من طائر، وأخرى يأتي بالمن من النحل، فيهب الأولى من بين الحجر والدود ويهب من فم الثاني الكرم والرزق، ويجعل الدخان أنجمًا بلا نار، ويأتي بحجر النار ويجعله هشيماً، يستمد الحجر البارد حرارته من نار القلب، وتستمد الغصن اليابس نعومته من الفاكهة الندية، تارة يأتي بالأشهب من الأدهم^(٢٠)، وأخرى يأتي بالليل من النهار، ويضع الزنبار في شراب الشمع ويجمع القمر بالشمس^(٢١)، ويجعل بعوضة تشق الصف وتواجه من بحجم الفيل، حتى أغارت على رأس "يحيى"^(٢٢)، ثم أشارت إلى بقائه حياً، ويضع

(١٦) هو : جعفر بن أبي طالب ابن عم النبي و أخو علي بن أبي طالب وهو من كبار صحابة الرسول ولقد تولى إمارة الجيش في فتح بيت المقدس وقطعت يدها الاثنان وهو يحمل راية الإسلام . وبعد استشهاده قال الرسول إن الله عوضه بجناحين من الباقوت الأحمر يطير بهما إلى الجنة ولهذا سمي بجعفر الطيار (تراجم أعلام مصيبت نامه ص ٤٠٣) .
(١٧) إشارة إلى الحديث الشيعي " أنا مدينة العلم وعلي بابها " وهناك حديث شريف رواه الترمذي " أنا دار الحكمة وعلي بابها " .

(١٨) يقصد حواء من آدم عليه السلام .

(١٩) يقصد عيسى عليه السلام من مريم .

(٢٠) الأشهب هو النهار والأدهم هو الليل .

(٢١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ وَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ﴾ (سورة القيامة آية ٩) .

(٢٢) يحيى : هو يحيى بن زكريا قتله بنو إسرائيل بأمر حاكمهم "هيرودس" لأنه لم يوافق على أن يتزوج الحاكم من بنت أخيه لأن ذلك محرم ويعد أن قتل يحيى وضعت رأسه في =

المُلك في يد أحد الرعاة، ويجعل له المنَّة على العالم، ويحبس الشيطان في خاتم، ويحوِّك أحد الملائكة للناس " إبليس " ، ويجعله في الطاعة آلاف الأعوام ، ويطوق عنقه بطوق اللعنة^(٢٣) ، وما إن أعطى ذات "يونس" سرَّ الحوت حتى جعله طعاماً له^(٢٤) ، وجعل الماء تراباً تحت أقدام "عيسى" ، وبثَّ في هذا التراب من نفسه الروح الطاهرة ، وهكذا أظهر ذلك الغيب الخفى ، وأظهر اليد البيضاء من هذا الجيب^(٢٥) ، تارة قد رفع ترابين إلى أعلى الطريق ، وأخرى قد هبط بالقدر القدسي إلى قاع الجُب ، فسعادة الروحانيين من حُبِّه وبكاء الملائكة من خشيته ، فيهب قطرة دُرّاً مكنوناً ، ويعطى نقطة بُعد الفلك ، ويعقد القلب بالدم ، ويأتى أيضاً بخليفة من حفنة تراب^(٢٦) ، وقيد العقل الجامع بالشرع ، وأحيا الجسد بالروح والروح بالإيمان ، ومدَّ بساط الفلك أمام بلاطه

طست وقدمه الجاكم إلى الفتاة التي يريد أن يقترن بها (حامد عبد القادر : قصص الانبياء ص ١٠٦) .

(٢٣) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ قَالَ فَأَخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ﴾ (٧٧) وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ ﴿ [سورة ص آية ٧٧ ، ٧٨] .

(٢٤) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَإِنَّ يُونُسَ لِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ وقوله : ﴿ فَالتَّمَمُوا الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ ﴾ [سورة الصافات آية ١٣٩ ، ١٤٢] .

(٢٥) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَتَرَعُ يَدَهُ إِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ ﴾ [سورة الاعراف آية ١٠٨] .

(٢٦) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [سورة البقرة آية ٣٠] .

وخلق قرص الشمس وكأس القمر ، وحينما أنشأ الموج فى ماء البحر ،
فتح لكليهما من الأمد الصيرورة أيضاً، وأشعل من الشجر الأخضر
شمعة^(٢٧) حتى احترق " كليمه " ^(٢٨) مثل الفراشة ، وأضرم ناراً فى
يد العدو حتى أخذ "خليله " طبع "السمندر" ^(٢٩) ، ^(٣٠) ، وجعل
الكلب فى الكهف كلب الروم^(٣١) ، وأذاب الحديد والفولاذ مثل
الشمع^(٣٢) ، وأحضر حصان الفلك إلى الحق ، أتى به فى طريقه خانعاً
خاشعاً ، وجمع غبار الأرض مقلوباً، وخضب طرف ثوبه بالدم من
الشفق، والطريق الذى كان الفلك يسير فيه، كان يسير فيه مقلوباً فى
التراب ومخضباً بالدم فى حزنه، ولقد جعل الحجر فيه يثن والطير
أيضاً، وأتى بالطير إليه ومن حصاه هيا البرد، وبدأ طائرهُ الثملُ حرب

(٢٧) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴾ [سورة يس آية ٨٠] .

(٢٨) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة القصص آية ٣٠] .

(٢٩) السمندر اسم دابة لا تتأثر بالنار وعُربت لفظاً ومعنى .

(٣٠) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴾ [الانبياء آية ٦٩] .

(٣١) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ ﴾ [سورة الكهف آية ١٨] .

(٣٢) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ لَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ ﴾ [سورة سبا آية ١٠] .

(٣٣) إشارة إلى قصة فيل أبرهة الذى جاء ليهدم الكعبة وإرسال الله تعالى إليه الطير الأبايل ليرميه بحجارة من سجيل كما فى سورة الفيل .

الفيل، وألقى بحصاه وسط الكعبة^(٣٣)، وأخذ النملُ طريقه من كمر محكم، لا جرم أن تمنطق مع "سليمان"^(٣٤) في الكسنى^(٣٥)، وحينما أوحى إلى النحل معلماً ومرشداً، لشد ما جعل الحلوى على هيئة الشمع^(٣٦)، وصار لعنكبوته خيوط تشبه الشراك، فوقع مثل ذلك الطائر في شركه، وبعد كلمة من كلمتين لهذا الطيب الذكر، فظهر في الثالثة بعد ذلك الأركان الأربعة^(٣٧)، وجعل الحواس الخمس أميراً على الجهات الست وجعل السبعة في الدورة الثامنة^(٣٨)، وصارت الأفلاك التسعة مثل العشرة واحداً على بابه، وجاء مكانها لديه أعلى من كلا العالمين، وحينما جعل الأمانة على كاهليه^(٣٩) في الثامنة،

(٣٤) إشارة إلى سورة النمل وموقف سليمان مع النمل .

(٣٥) الكسنى أو الكسنى في الكتب البهلوية هو حزام خاص بالزرادشتيين ولا بعد المرو تابعاً لهم إلا بالتمطق به (د. محمد معين: مزد يسنا وتأثير آن دراديبات فارسى ص ٢٤٣-٢٤٥ جاب دانشگاه ١٣٢٦ هـ . ش) .

(٣٦) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾ [سورة النحل آية ٦٨] .

(٣٧) أى بعد قوله تعالى ﴿ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ ، تظهر الدنيا بأركانها الأربعة : الماء والهواء والتراب والنار .

(٣٨) السبع هى السموات السبع والأراضين السبعة والدورة الثامنة أى الدورة التالية للدورة السابعة .

(٣٩) أى الإنسان الذى حمل الأمانة أى الخلافة .

لم يعطه الأربعة ولا أعطى الأربعة له^(٤٠)، وقال للإنسان فى ماء أجاج وزاوية : أقبل ؛ فالأفضل أن تكون الدنيا لك زاداً ومتاعاً، وجعل له فى الظلمات ماء الحياة، ووجهه إليه بسرعة ولطف، وجعله سلطاناً على الأسود (الليل) وعلى الأبيض (النهار) ، وجعل له فى الحلقة ضياء كالقمر ، وأجلسه كالبدر على محراب الفلك ، وأجلس الخلق فى عهده وميثاقه، تارة يجعل المصباح اسماً له وتارة العين، وجعل له فى المصباح زيت اللوز، وألبسه فى الخلافة الملابس السوداء، وزين بلاطه بالديباج الأبيض ، وتشريفًا له أقام ذلك الحاجبين المعقوفين، وجعلهما دائماً رهن إشارته، وأقام له فى باطنه مخدعاً يسكن إليه فى قلبه وقت الغبار ، وجعل له فى ظاهره حاجبين نادرين حتى لا يغار الجن على غرفته، وجعل صفًا من الأهداب على بابه حتى يدفع هذا الصف أى شخص عنه، ومع مكانته ؛ فقد جعل له الحب مثل "يوسف"، وأعطاه الطريق إلى السموات السبع، وجعل له متعة النظر كل لحظة، ونثر له على الطباق نقد الجواهر، ووهب لإنسان عينه السواد وقد أعطاه له نقداً على طبق؛ لأنه أعطاه العين، وجعل الوهم جاسوساً له فى طريقه، حتى يهين له المحسوسات من غير المحسوسات عدة مرات ، وأحضر له الخيال فى خزائنه حتى يتخيل كل شىء حسبما يريد، وشرفه بفطنة الحفظ حتى

(٤٠) أى لم يجعله حيواناً يمشى على أربع تكريماً له.

يحافظ به على الأسرار، وأودع في قلبه كنزاً من المعرفة، ووهب له من الروح كأس "جمشيد"^(٤١) وصفة "عيسى"، وحينما صدره الملكُ على كلِّ أمر، يسَّر له تصريف الأمور، وهبَّ له في داخله فراشاً، وجعل له النوم قريناً حسناً، وحينما يكون عمله في النوم هو عشق الملك فإنه يجعل من أهدايه رماحاً نافذة، وفتح صدفتيه^(٤٢)، وجعل فيها اثنتين وثلاثين حبة لؤلؤ متراصة^(٤٣)، وفتح تسعة وعشرين نبعا بليغا^(٤٤)، وجعلها رسناً للثنيين والثلاثين، وأظهر من الصدف الذي يشبه النغمة كلمة "لا" حتى ينطق فمه بقول "إلا الله"، وصار تمساح "لا" معظماً أيها العزيز، ذلك لأنه منحه القمَّة والسفح أيضاً مثل جبل قاف، فأظهر لجبل قاف عنقاء مدللة حتى ييسط سيمرغ^(٤٥) المعنى جناحه، وأظهر للعين نونا فيها حتى يظهر للصدف نبع جميل، وعقد

(٤١) جمشيد هو: جم من ملوك البشتاديين العظماء ويسميه العرب (منوشلح) ويقال إنه صعد على ربوة عالية بأذربيجان ووضع عليها عرشاً مرصعاً بالذهب ووضع على رأسه تاجاً من الذهب وجلس قبالة الشمس التي أرسلت أشعتها على العرش والتاج فظهر شعاع في غاية اللامعان اسمه (شبد) فصار الملك يسمى (جمشيد).

(٤٢) أي شفتيه أو فكاه.

(٤٣) أي أسنانه البيضاء مثل اللؤلؤ.

(٤٤) يقصد بها اللفظة بأبجديتها ذات التسعة وعشرين حرفاً والتي تنسج من فمه ومن بين أسنانه.

(٤٥) السيمرغ طائر وهمي في الأدب الفارسي مثل العنقاء في أدبنا العربي، وقد اتخذته "القطار" في "منطق الطير" رمزاً للحق تعالى وللسالك الذي يسعى للقاء فيه والبقاء به.

" طس " (٤٦) على وسط غملة، وأعطى "يس" (٤٧) لأهل سرّه، وحينما تُحجَبُ الصَّدَفُ بكثرة يكون الحجاب فرضاً للمحجوب، ثم يفتح هنا اثني عشر حجاباً حتى لا يخرج أحد عن لحن الـ " پرده " يكفيك أنك متلائم لـ " پردهء عشاق " حتى يطبق نغمها الآفاق، وحينما رأى الـ " مخالف " استعادها منه حتى أقام الـ "مخالف" بعد لحن الـ " پرده"، عزف الأولى على الـ "نهاوند" والأخرى قيدها بالـ "بند"، ويعد صوت حاد وصيحة مدوية عزف على الـ "حسيني" بصوت عذب، وفي النهاية حلت لوعة الفراق من الـ "سپاهان" ومن الـ "عراق" (٤٨)، حتى جعل لساناً ذرباً في الفم، وجعل عقلاً لكل من أنكر، وبدون هذا السيف الذي تعرفه؛ فالأفضل له الاضطراب والحدة والمرارة والحلوى والمزازة، ولو يجعل الخامض لاذعاً ويستعيده بقوة فلن يجعل مرارته بين الحلو والمالح، ويظهر تعلقه بنثر درّ الجواهر، ويظهر سرّ حدثه مع بداية حدثه، ولو كان النطق يمثل صعوبة له ومشقة فإنه يجيد إخراجه بانسيابية ونعومة مثل السيف، وحينما انفرج الصدف ودار اللسان ظهر الجواهر المنشور بلا غفلة، إذا لم يحصد طائر " التذرو " السكر فقل :

(٤٦) إشارة إلى سورة النمل التي تبدأ بـ " طس " .

(٤٧) إشارة إلى سورة يس التي تبدأ بـ "يس" .

(٤٨) ألفاظ الـ: پرده، پردهء عشاق، مخالف، نهاوند، حسيني، سپاهان، عراق . كلها أسماء لنغمات ومقامات وآلات موسيقية وردت في هذه الأبيات.

لا تفعل ، وإذا لم ير الأعمى الجوهر فقل له : لا تبصر ، يا مَنْ صار كلاً العالمين فيك ظاهراً ولا يبدو لها ظهور من الروح والروح تظهر منك ، يا مَنْ لا يظهر باطن لروحه ولا يبطن ظاهر لروحه ، فأنت فيك الظاهر والباطن فلا ظاهراً ولا باطن بل هما أنت ، حينما أتيت بذاتك المقدسة فلم تذهب باطناً ولم تأت ظاهراً ، كلاً العالمين قدرتك التي لا شبيه لها ولو كان ظاهرك شيئاً فهو أنت ، حينما تكون للعالم الأول والآخر والجزء والكل والباطن والظاهر ، فأنت الكل والآخرين لا شيء ؛ فأنت الموجود ولا يوجد شيء أيضاً ، يا مَنْ اختفت طلعتك في الجسم والروح وغاب العقل والفكر في شأنك ، يكون العقل والروح والقلب محدوداً لديك ؟ أنى للمحدود أن يصل في معبوده ؟ يا مَنْ يكون الوجود بعد طلعتك ، وحينما تكون أنت الوجود فكيف يكون لأحد وجود - قبلك - ؟ فأنت واهب العقل للعقلاء وأنت رب الأرباب ، في البداية تلقى الجميع تحت التراب ثم في النهاية دائماً تصلح شأنهم ، أراك على باب القضاء من الأرض حتى السماء وفي الوسط من الجبال حتى اليابس ، حينما لم يجد العرش شمة منك في أى مكان صار للعرش كرسي تحت أقدامه ، وصار الكرسي محوياً منه من كثرة الطلب وتحتم أولاً ثبات العرش في الأصل ، وحينما صار للوح بدونك روح مفعمة بالحرقة ، وصار اليوم الأول مع بداية اللوح ، حتى شق القلم من آلائك ، وصار مثل القلم في الخط بسبب عشقك ، وضرب الفلك السماء من

شوق هذا، ولم يسع الأرض في كل وجه، وتدور الأرض لأجلك كل لحظة وترفع الأكف إلى السماء تضرعاً، وصارت الشمس كلباً في حيّك من الخجل، وجاءت ساخنة بسبب اللون والاستدارة، والقمر الذي كان في أوله مثل النعل في النار، يكون في النار مسروراً مادام هذا النعل منك، ونفس الصبح يضحك على تذكرك فيحيى الخلق من نفسه مثل "عيسى"، والنهار يتجدد منك بروح أخرى، ذلك لأنك كل يوم في شأن آخر^(٤٩)، والليل الموحش الذي له كل ليلة ما يشبه رهبتك له أسنان بيضاء ضاحكة من كواكبه، وللسحاب بدونك قلب مغمم بالبرق غروراً وعلى صفحته آلاف من قطرات الدمع، والرعد أحضر التسبيح^(٥٠) مضطرباً وأحضر برقه الماء هائجاً، وحينما كان للبرق بدونك ألم صاف، لا جرم طالما أن كان الآن سخياً، والنار تحمل ماءها من حرقتك طالما يموت الفكر صادياً للماء مثل النار، والرياح تأتي ذليلة مسحوقة وتدور بذراتها حول حيّك صفر اليدين، وحينما أضرم شوقك النار في السحاب سال ماء وجهه واحترق مثل النار، والرياح الباردة لأجلك وضعت تراب الطريق على رأسها، وأسلمت نفسها للرياح من قهرك، والجبل تخضب قلبه دماً من تقريرك، وسال منه الماء من اضطرابك، والبحر حينما ذهب عنه الماء بقي صاذي الشفة

(٤٩) إشارة إلى قوله تعالى ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [سورة الرحمن آية ٢٩].

(٥٠) إشارة إلى قوله تعالى ﴿وَيَسْبَحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ﴾ [سورة الرعد آية ١٣].

فدفع السفينة إلى اليابسة عن شوقك، والورود كلها الزاهية النقية
تناثرت على التراب من شوقك، والبرعومة حينما تشعبت من التفتح
صار طفلها اليوم شيخاً من اشتياقك، فتضع كأساً ذهبياً على يد
الترجس وتهب أمير المجلس الفضة، وتُمنطق الجبل بزهور الشقائق
حتى تخضبت عمامته بدم الكبد، وحينما نبت الياسمين على أرضك
فقد منح الخوذات الأربع لون السماء، وصار البنفسج درويش حيّك،
ونما في سكرك وعشقك، والسوسن حين يلهج بشكرك بعشرة السنة،
فإنه صار عبداً طليقاً إلى السموات السبع، والبرعومة كانت للوردة
الحمراء نصلاً ويا للعجب فأعطيتها نصلاً للوردة الحمراء لهذا السبب،
تأمل كتاب الورد فمن يقرأه بحق، فمع كل ورقة منه يملأ حمدك فمه
ذهباً، مهما أتحدث فلست ذلك الذي أتحدث عنه، ومهما أبحث
فلست ذلك الذي أبحث عنه، فإذا كنت لا أعرف فقيم حديثي عنك ؟
وإذا كنت لا أظفر بشيء فقيم بحثي عنك ؟ لكل ذات واحدة أما
الصفات فهي عند الجميع مختلفة في الكلام والعبارة^(٥١) ، لكل ذات
واحدة وأنا لست عالماً، مع أن الطريق واحد فانا لست بصيراً، طريقك

(٥١) هنا إشارة واضحة إلى فكرة وحدة الوجود، مع أن "العطار" في "مصيبت نامه" ممن يؤمنون
"بوحدة الشهود"، لكن ثقافة العصر ربما تكون قد تغلبت عليه هنا؛ إذ كان لها في عصره
انتشار طاغ. ويشير محقق المنظومة في حاشيته (١) ص ٩ إلى أن هذا المعنى موجود في
البيت التالي الذي لم أعثر عليه :

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير

هذا ليس له نهاية في كل زمان، والخلق يحتارون فيه كل ساعة، الذهاب في منزل هذا الطريق أبدى، والمضى يكون في دمع القلب الدموى كلية، من لم يعرف قصة القلب والروح ، كيف يستطيع أن يعلم، وكيف يقدر على أن يعرف ؟ كل من يقتفى أثر هذا السر المشكل، كيف يحمل روحاً واحدة ولو كانت له مائة روح؟ فما الحيلة في هذا التخضب بالدم؟ وكيف الخروج من وجودى؟ حينما لا أجد ثانية سرَّ الرسن، أظل حائراً مثل الإبرة ثانية، ليس سوى الإسراع في النكوص ذلك؛ لأن هذا الوجود هو العدم، والفلك يرغب في أن يقتفى أثر هذا السر، فكيف يحمله إلى هذا الطريق حائراً؟ وأنت السلطان في تصريح هذا، فكيف يتسنى لك صنع الحيرة؟ فلماذا هذه الحيرة الكثيرة الآن؟ فإن لم تكن تعلمها، فاعلمها من السماء، فسواء الفلك أو الشمس والقمر أو النجوم، فهي الأكثر حيرة كل ليل وكل نهار، فليس ثمة طريق فيك إلا بالحيرة، وليس ثمة معرفة لكنك أيها الحبيب . الوصل للحبيب الذى ليس له نظير ليس يسيراً، فإن كنت آملاً في الوصول فأمت نفسك، لو تسنى لك الوصال بلا ألم ، فكن صادقاً وابتعد عن الخيال، صر في طريق العشق بلا علائق، صر تراب طريق وكذا ناراً متوهجة، أنت مثل الطين اللازب^(٥٢) وقت العمل فلا جرم

(٥٢) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ ﴾

[سورة الصافات آية (١١)] .

أن يكون لك تعلق بلا حصر، يلزمك تعلم العمل من النار وتمتلك مذهباً عجيباً في الاحتراق، حينما تحترق يَمثل أمامك كل ما تريد، وتترك الكل وتصير معه، وترفع شيطان القلب بالفضة والذهب، وتترك الفضة والذهب كله بك، ذلك لأن الشيطان من النار وأنت من التراب، أنت تبكى وهو يحرق كل طاهر، فإذا ما كانت الدنيا الدنية إقطاعه فالنار ليس لها بسببه أى صديق، وأنت لا ترى ذلك لأن إبليس اللعين لم يتجه بوجهه من النار على الأرض، وقال : لقد انصهرتُ من النار ولن أسجد، ذلك لأننى متصهرٌ، وما دام الحقُّ تعالى قد خلق النار معظّمةً، فكيف يتسنى لها أن تحنى الرأس بالسجود؟ وهكذا صار الأمر صعباً على النار من النار، ذلك لأنها تخشى النار المُحرقة، الحياة سواء أكانت طيبة أم خبيثة هي الأرض والرياح والماء والنار، كيف يمكن بين اختلاف هذه الأربع وخصومتها أن تتصف بالوحدة ، تكمن حرارتك في الغضب والشهوة، ويوستك في الكبرياء والنخوة، وتمتلك برودتك تجمداً دائماً، وتأتى لك رطوبتك بالرعونة دائماً يحتجب كل الأربع عن بعضهم ويتصارعون فيما بينهم ليلاً ونهاراً، تارة يظفر هذا وتارة ذاك ، فكيف تمضى سواء بهذا أو بذاك؟ هذه الأعداء الأربعة فيما بينهم، فأنتى يصيرون لك أصدقاء فقط؟ وأنت أيضاً فى خصومة مع الأعداء وتنتظر المحبة من العدو؟ إن تُرد أن تحفظ وجهك آمناً فأدرُ ظهرك لهؤلاء الأعداء، هكذا صار جسمك معتدلاً

ومتصفاً أيضاً من اختلاف الأربع وخصومتهم، بأن توجب لروحك عشقا بالحرارة وذكرًا برطب اللسان ونديةً ، ويجب الزهد ليوستك من التقوى والدين، ويلزمك آهة باردة من برد اليقين^(٥٣) ، طالما توجد الحرارة والبرودة والرطوبة على هذا النمط، يكون لروحك الاعتدال وطيب أكثر، فكل من تصير روحه معتدلة هكذا، يصير حجر جسمه ياقوت قلب هكذا، ولو كان على غير هذا لكان عارًا؛ فالعار لا يكون ياقوتا ولو كان حجرًا، فاجتهد أيها السالك من رعونتك حتى لا تصبح مثل "إبليس" اللعين، وتكون من الملائكة وتصير شيطانًا، وتصيح "أهرمن"^(٥٤) وتصير "هامان"^(٥٥)، ويصنعون لك كلبًا من مقام "البلعمي"^(٥٦) أو يجعلون لك قلبًا مثل "برصيصا"^(٥٧) أولاً، فاجتهد يا مَنْ كُنْتَ ياقوتا للملك حتى لا تصير في الطريق مسنخًا وملعونًا،

(٥٣) إشارة إلى إحدى مراتب المعرفة: برد اليقين وعين اليقين وحق اليقين.

(٥٤) أهرمن : هو إله الشر أو الظلام فيما يسمى بالديانة الزرادشتية وهو يظهر ليحاربه "أهورامازدا" إله الخير والنور ليتنصر عليه إشارة إلى انتصار الخير على الشر والنور على الظلام. (ارجع إلى الملل والنحل للشهرستاني وقصة الأدب الفارسي لحامد عبد القادر).

(٥٥) هامان : هو وزير فرعون موسى عليه السلام .

(٥٦) البلعمي هو : بلعم عورا رجل زاهد مستجاب الدعوة ظهر في عهد موسى عليه السلام (تراجم اعلام مصيبت نامه ص ٣٩٨-٣٩٩).

(٥٧) برصيصا هو : أحد الأولياء، وكان قد كفر بوسوسة الشيطان أبيض ابن إبليس ثم انخرط بعد ذلك في العبادة الأبدية للخلاص من ورطته التي وقع فيها (تراجم اعلام مصيبت نامه ص ٣٩٧-٣٩٨).

فانهم يكثرون من القلب فى مثل هذا الطريق، ويصنعون من الذهب فضة ومن الورد شوكا، رأى السحرة العصا فى يد الأمين، قالوا آمناً برب العالمين^(٥٨)، ثم إن اليهود العميان فى أمر النبوة قد سجدوا أمام العجل من سفاهتهم، ثم آمنوا من عصا الساحر، ثم كفروا بعد ذلك بالعجل، وأنت هكذا تعلم أن هذا هو سوق العشق، وهو مثل سوق بغداد ودمشق، كفى لتراب «آدم» الحياة من الرياح، ولو كان هناك شئ آخر سوى هذا فهو الآن، كيف يكون العشق اليوم وغدا؟ كيف يكون الدين هنا وهناك؟، يارب، أى نظر طاهر لك أظهر «آدم» من التراب؟ وهياً فيه هذه الأعجوبة كلها، وجعله تلميذا لأهل العرش على بابه، ذلك الذى كان ترابا، وبسبب وضاعة الفرش فقد رفعه من أسفل إلى فوق العرش مثل الجواهر، ورغب ذلك الذى هو فوق العرش فى التحول عنه، فاختار الله ورغب عنه فى جناح جبريل، فلماذا القشرة للسماء والعرش والعنصر، وللتراب كله حقا اللب الحسن؟ وبعد التراب يكون أكثر كمالات من القرب، لأن ذلك الذى كان أكثر هجران هو الأكثر وصولا، فكل قوس بعد كثرة شدته يصير سهمه بلا شك الأكثر قربا، طالما لم يذهب بعد إلى الطريق، فاحتل له، كيف يتسنى له القفز من الماء والعودة؟ فيكون التراب ذرة من

(٥٨) إشارة إلى قوله تعالى ﴿وَأَلْقَى السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ﴾ (١٢٠) قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿[سورة الأعراف آية ١٢٠، ١٢١].

اشتياقه، وتحضر النار هلاكه من الروح، صارت جهنم له ذرة فى المنخ والجسد، ولم يغتر بنفسه مثل الآخرين ، لا جرم أن اقترب فى الأمانة ، وكثر اقتراب كلا العالمين له، جاء لملكه السلطان والمالك، جاء الرجل^(٥٩) وقد سجد له الملائكة، وجاء له جسم "آدم" وصورة الروح، وجاء له جوهر الروح وجسم الأحياء، لا جرم أن جاء لك روح الروح، جاء لك روح العالم بغير عالم، حينما تخرج تماماً من الجسم والروح، فأنت لا تبقى والحق يبقى والسلام ، ويحملك الكنز فى قعر الروح ثملاً، حتى لا يأتى أحد إلى هناك ليظفر به، لكن "إبليس" حينما لم يجد شمة روح، كف يده ولم يظفر هناك بنفع ، هذا الذى يكون لبلاطه قفل بلا مفتاح وهو الذى يكون بحرّاً لا يبدو له قعر، فلو دلفت إلى هذا البحر لحظة واحدة ، سترى عالماً من الحيرة مديباً للروح، ويهيك مائة عالم من الحيرة للحظة واحدة ، ويهيك ذرة الحيرة بمائة حسرة، وما دمت لست بحرّاً فانظر إليه، وحينما تدور السفينة حول اليابسة، حطمها . كيف تليق المعرفة لكل تافه ؟ يكفى " كلكم فى ذاته حمقى "، كل ما تعلمه يكون لك بلا شك، وإن لم تعلم ستكون واحداً من الأغبياء، كانت الهاء من الباطن والواو من الظاهر ، وكان معنى هو الأول والآخر^(٦٠)، لو تشير بهاء "هو" وتعبر بواوها، فأطح بالهاء

(٥٩) أى آدم عليه السلام.

(٦٠) إشارة إلى قوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الحديد آية ٣].

وحرر الواء، وصر عبداً واذكره بغير هاء وواو، حينما يكون هو الظاهر فإنه يكون كل شيء، وليس في اليد شيء منه سوى التخيل، طالما يكون هو المنجم هكذا ويخفى عليك، فكيف تتأتى لك رؤياه ومعرفته؟ فكل ما تراه ليس أكثر من خيال، وكل ما تعلمه ليس أكثر من محال.

١- الحكاية والتمثيل (ص ١٤ - ١٥)

كان ذلك المريد يقول أمام الشيخ الشهير: إن أسماء الحق تعالى تفوق الحصر، فقال له الشيخ: أيها المريد الشديد الغفلة، ليس للحق في الحقيقة أى اسم؛ ذلك لأن كل ما تدعونه به ليس هو، وذلك الذى تحصيه وكل ما تعلمه ليس هو، لو تجرعت بالقوة مائة بحر، فكن ثابتاً مثل جبل، ولا تكن هائجاً مثل بحر، ولا تكن فى النهاية هكذا لأنك من جرعة واحدة ستسلك الطريق مثل السهم بشجاعة، اترع الأبحر السبعة ثم مت فى أنين من الرغبة إلى قطرة أخرى، مت صادياً لهذا لو كنت حياً، كن تراب هذه الأعتاب لو كنت عبداً، لا تلحس الكأس كثيراً يا أبا العجب، وحينما ترعه اطلب كأساً أخرى. كل من لا يصير حبلً من ألم هذا، يصير امرأة ولا يكون رجل هذا، لأن يكون فى قلبك ذرة ألم الله أفضل لك من نتاج كلا العالمين، الخلق من كل نوع يموتون فى طريقه، حيثئذ سيحملون خلود ذلك،

أنا مقيم في هذا الانسحاق وفي هذا الألم طالما أن هذا الألم نديمي في الغد، أنا أحياء في الدنيا كل لحظة أيضاً بهذا الألم وكفى به رفيقاً لي في القبر، هذا الألم أنيساً لي يوم القيامة وليكن هذا الألم عملي وقت الحساب، وسواء أكان مصيري الجنة أم السعير فلتكن روحي يا أخي ثملة بهذا الألم، فكل من ليس لديه هذا الألم لا يعد رجلاً وليس ثملة علاج إن لم يكن لك هذا الألم.

أيها الخالق، أنا عاجز حيّك، هَوَيْتُ منكفئاً وقلبي متعلق بك، يا مَنْ أَلَم الدنيا رفيقي إليك وأرغب في أن أقترض منك المأخر، يحملني الألم صوب حيّك وهو أَلَمٌ عَذْبٌ، وألّمك في قعر الروح كنزٌ رائع، وأنت قادر على فعل ما تريد فعله، وأنا حائر جداً كل لحظة بسبب أَلَمك هذا، إن لم يبق "للعطار" أَلَمك، فهو لا يريد كفرةً لأنه رجل دين، وألّمك لازم لأن روحه تحترق، والدنيا تصهر قدمه على النار، أَلَمك لازم لقلبي لكنه جدير بك وليس لائقاً لي، أرسل الآلام العديدة التي لديك لكن أرسل القلب أيضاً أيها الحبيب، أين القلب الذي يحمل المأبدون حبك؛ فليس ثملة رجل يحمل مثل هذا الألم.

أيها الخالق، طالما هذا الكلب^(٦١) في داخلي، فطريق روحي صوبك غير آمن، فإما أن تلقى به في عمله بحكم الشرع أو تطيح به

(٦١) أي النفس الأمارّة.

إلى الملاحاة كلية ، كفى بى وجود هذا الكلب المختال فى داخلى ، فإن لم أكنُ، فأنت موجود وهذا كافٍ لى، وأنت لديك الكثير من أمثالى فى كل عاقبة، وأنا ليس لى سواك حتى الأبد، حينما تسحبني من الشاطئ إلى البين ، فأنا فى البين على الشاطئ بالاختيار، وبقيت فى وسط الطريق وحيداً ، وبقيت وحيداً وحائراً، يا مَنْ أكون عندك وحيداً، يكفينى وجودك معى، فإذا ما كنتُ وحيداً بلا رفيق فكفى ذكرك رفيقا لى حتى الأبد .

٢ - الحكاية والتمثيل (ص ١٥ - ١٩)

حينما أشرف " فرعون " على الغرق فى ذلك الوقت، ملأ "جبريل" عليه السلام فمه بالطين اللازب، وكان قد نطق نصف الشهادة فقط، ورحل عن العالم قبل النصف الآخر، وجاء من "الكريم" هذا القول: أيها الروح الأمين، لو مكنت هذا اللعين من إتمام الشهادة، لمحوتُ عنه بكمال قدرتى ذنوب كفر أربعمئة عام.

أيها الخالق، لو كنتُ^(٦٢) بحكم العادة سأنطق فى النهاية بالشهادة دفعة واحدة، فأنا أيضاً لى فرعون النفس، وليس لها شىء مطلقاً سوى الشهادة، ولقد نطقتُ بها قبل موتها ، نهضتُ بها ثم اختفت، فامح عنها الكبر والفرعونية ، وأنطلق سراح الروح منها بمائة لون، الروح

(٦٢) الحديث للعطار نفسه.

عندك مثل الصيد فلا تُلْقِها في شَصِّها^(٦٣) الروح مطيعة لك فلا تسلمها لهذه النفس، حينما جاء دثار القلب أسود من الذنب مثل المنحرفين من الأزل وقبل الذنوب؛ فكيف أصيره أبيض بيدي؟ كيف أجعله غير يائس على بابك؟ أنت تقدر على جعل الشعر أسود مثل القار، فلا تجعله بلون اللبن برائحة اللعل، لو جاء لون الدثار لدى أسود فاجعله مثل شعري أبيض أيها الكريم، فلا تجعلني أمام بابك يائسًا، فاجعل سوادى أبيض بسرّ لطفك، لقد سقطت في طريق الخوف والأمل، سقطت في الأسود وفي الأبيض، كل لحظة يصل إلى فيها ذنب، يصل إلى مرافقًا له منك إنعام، فأنا أحسن الصنيع في هذه الدنيا وأيضًا لا أكثر بها كثيرًا، لو يهيشون لي عالما ذرة ذرة، فكيف أغيب لحظة عن بلاطك؟ طالما تحدثت بحرارة فإن اللسان قد احترق، وقال إن العالم قد اشتعل على مثل النار.

ياربّ أطلق لسانى من اليد، أطلقه وحررنى من العالم، أعطني ثمالة وله التيقظ، أعطني غفلة وجد التنبه، مادمت تحضر، فصل برفق، ومادمت تحسن، فصل بعفو. فلو تلوثت النفس في عرفى ودستورى، فظهرها بقوسك من دنسى وفسادى، لو صرت نارًا فتوهجة فأنا بلا رماد، وما دمت صادقًا لجودك فلا تشعل روحى، وإذا ما كنت حالك العقل من فرط جهلى، فلا تعاملنى بجهلى من فيض فضلك، وإذا ما مزقت

(٦٣) أى النفس الفرعونية الأمارّة بالسوء.

سترى يدي، فاحمنى بسترِكَ أيها العظيم ، وإذا أسلمنى الدهرُ إلى
رياح الجهل، فاشملى بعفوك وتجاوز، وإذا ما حطمتُ الزجاج مثل
طفل رضيع، فلا تمنعُ براءة الطفولة على مثلى بفضلك، وإذا ما
حطمتُ الزجاج وانساب الزيت، فلا أعلم لى مهرباً منك سوى بابك،
كلى تضرع فى شريانى وفى جلدى؛ فأنت تحبه مثل صوت الرباب.
لو تدفعنى تحت أقدام قهرك، فسوف تنثر على رأسى مائة نثار من
اللطف، ولو تجرحنى بسيف العدل، فسوف تجعل فضلك بلسمًا
لروحي ولو تشق صدرى انتقاماً منى فسوف تجعلى فى مائة حب من
ذلك الحق، ولو تظهر لى عقبة واحدة بالخوف فسوف تحل لى مائة
عقدة بالرجاء، وإذا ما أظهرتُ بخلى وجهلى فسوف تكشف لى عن
جودك ورضاك، وإذا ما تعطينى الخوف من عذابك فسوف تعلمنى
بسرعة درس التضرع، ولو تدفع بى إلى طريق مظلم فسوف تحضر لى
مائة مشكاة من لطفك، ولو تلقى بى فى بحر متلاطم فسوف تعلمنى
السباحة وتهبى العزم، ولو تسحب جرمى فى الطريق مع مائة عالم
فطالما ألبأ إليك من عارى وشنارى، فإذا ما كان الاضطراب منى
فالسكينة منك، وإذا ما كانت خطوة منى فمبك مائة خطوة، وإذا ما
كانت السكينة من عطايك فليس ثمة عطاء مثل عطائك.

يا مَنْ الوفاء منك، لا تجافنى ، ويا مَنْ العطاء منك لا تأخذنى
بجريرتى، إذا لم يتقبل أحدٌ عذرى فاستمحيك عذراً لجرمى، فعفوك
يكفى، عين عفوك هو طلب العاصى، ولهذا سلكتُ ميدان العصيان،

حينما رأيتك حلالاً لشاكلي بسترِكَ، مزقتُ الحجب بيدي مرة أخرى، طالعتُ رحمتك صادياً، فاطلبُ الماء لي، فقد أرقْتُ ماء وجهي بذنبي، ومادمتُ أراك المحيي المطلق، فتحقق لي أن أرى نفسي مقتولاً، ألقىتُ نظرة على مائة بحر من الحب، فلا جرم أن ألقىتها باضطراب، أنت المعزُّ وأتيت لك بالدليل، فقد أتيت بنفسي أمامك ذليلاً، صرتُ على دراية ببحر فضلك فقد أتيتُ خاوياً الوفاض صادي الكبد، قد رأيتُ لك عالماً من ماء الحياة، وأنا أموت شوقاً لقطرة واحدة منه، أطلب طوفان جودك وأصل من القحط يابس الشفة، السهم الذي انطلق من قوس حكمك وتقديرك، جعلتُ الروح هدفاً لأجله، وأنا أخرج من مائة روح بسهم واحد؛ فلو تخرج النصل بيدك، ماذا أقول لك وأنت تعلم كل شيء؟ ولماذا أبحث عنك وأنت في أعماق روعي؟ حينما صرتُ غير واعٍ لما قلته فمهما أقول عنك فأنت أكثر من ذلك بكثير.

أيها الخالق، أنا أعدو لتلك اللحظة، التي بقيتُ، ويلزمني رفيق من لطفك، فحينما يحين الوقت فهو ذلك الوقت أيها الكريم، فهبني القوة له أيها العظيم، ففي ذلك الوقت الذي تُنتزع فيه الروح، أنثرها لك أيها الخالد، وإذا ما تهبُّ نسمة واحدة من ناحيتك فأنا أضحي بالروح في حيِّك، لحظة واحدة لي معك يتمُّ فيها كلُّ شيء، يامن أنت كلُّ شيء، أنعم عليَّ بتلك اللحظة والسلام.

فى نعت الرسول ﷺ (ص ١٩ - ٢٣)

ذلك الذى هو فرض عين لنسل آدم، ويُنتعت بأنه صَدْرُ كَلا العالمين وبَدْرُهُمَا، شمس العالم مربى الدين السيد القائد للأنبياء، قدوة الأنبياء والمرسلين مقتدى الأولين والآخرين، صادق القول فى الأرض والسما، الطاهر فى الدنيا فهو مائة عالم فى عالم واحد، مرجع الخلق وإمام الكائنات، فعله حجة وإعجاز أيضا، ذاته جوهر بحر التقوى، دعواته هى الدعوة إلى الحق حتى الأبد، جاء لكلا العالمين شفيعًا، جاء لنسل آدم معينا، عقل الكل جزءٌ من صورة روحه، فصار كل جزء كُلاً من إيمانه، ضربت النبوة له منشور "أدنى" (٦٤) وحرر الطغرائى له "لأنبى بعدى" (٦٥)، جاء "آدم" الشيخ له طفل طريق، واتجه صوب شرعه من أجل اللبن، والشمس تونق بطلعته والسما تحمل صويه مائة سجدة؛ فهو نقطة الكونين وبداية (٦٦) ظهورهما، وهو قدوة الثقلين وأعجوبتهما، ذلك لأنه فى الصورة بمعنى العالم ومن خلقه يكون الخلق كل لحظة، الجنات

(٦٤) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَأَوْحَىٰ إِلَيَّ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴾ [سورة النجم آية ٩].

(٦٥) إشارة إلى الحديث الصحيح أن الرسول قد قال عن على بن أبى طالب "على منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى" رواه أحمد والشيخان.

(٦٦) إشارة إلى فكرة النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية، وسبق الحديث عنها تفصيلاً فى الفصل الأول من الباب الثانى فى قسم الدراسة تحت بند "خامساً".

الثمانى جرعة من كأسه، كلا العالمين من ميمى اسمه، ليس للعالم نصيب إلا ميم واحدة، ثم جاء لمحمد ميمان من الاسم، لا جرم؛ فالعالم الأول من ميمه الأولى وذلك العالم الثانى من ميمه الأخرى، هو سيد أولاد العالم وكفى، هو شمع جمع كلا العالمين وكفى، كان القطب الأصلى ظاهراً وخفياً، ورفع الرأس بسبب ذلك من نافجة الدنيا، هو نبي السيف بلا جور؛ لأن "علياً" رضى الله عنه كان لدينه كحد السيف^(٦٧)، كان نبيا فى الظاهر والباطن، وقال نحن الآخرون السابقون^(٦٨)؛ فله من الباطن حجة "كنت نبياً"^(٦٩)، وله من الظاهر دعوة ختم الرسالة، نوره واهب الأصل للعالمين كليهما، ومقدم على الدنيا والروح، شعاع كلا العالمين صورة قلبه، الجهات الست فى السموات السبع منزل له، هو ذلك الذى اعتز الدين على يديه، ومن ضياء نوره فى الليلة الظلماء تلتقط الإبرة، ولم لا والشمس شمس وجهه، والليل آية ذؤابته، هو البلسم الشافى لكل القلوب، هو المصرف لكل المشكلات، حيثما شق أرض المشكلات، طلع منها

(٦٧) إشارة إلى الحديث الشيعى : " لا فتى إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار " .

(٦٨) إشارة إلى حديث : " نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتينا ه من بعدهم وهذا يومهم الذى فرض عليهم فاختلفوا فيه فهدانا الله له فهم لنا فيه تبع فاليهود غدا والنصارى بعد غد " (صحيح البخارى الجزء الأول ص ٣٦ وص ١٠٣) .

(٦٩) إشارة إلى الحديث : " كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد " ويذكر أحيانا " كنت نبيا وآدم بين الماء والطين " وقد أخرجه البخارى فى تاريخه .

شمس الكائنات، وحينما شق الأرض نصفين في البداية ، تسنى له حل المشكلات الخفية، كفى أن كان قطب العرش والفرش والكرسى؛ فلماذا تسأل كيف مضى إلى الحق؟ ألا فاصمتُ ، أننى للورد أن يخرج من قباه بدون ريح الصبا؛ وهو ورد الغيب المنصور من الصبا، هو فى عمل من البداية حتى النهاية ، وغارق فى الأسرار من إخمسه إلى مفرقه ؛ ففى بدايته "زملينى يا خديجة" (٧٠) وفى نهايته "كلمينى يا حميراء" (٧١) ، حينما زاد النبوة جمالا، جعلت روحه الماضى حالا فى المستقبل ، كفى لأمر جسمه "دق عظمى" (٧٢) ، وتتنفس روحه منه "اشتد شوقى" (٧٣) أحضرت الشمس طستًا وماء الكوثر بسبب فتح فى صدره، وغسلت روحه الطاهرة حتى الأبد بماء الحياة من جملة الكون والكائنات، وما إن ابتعد الطست عن صدره حتى امتلأت المجرة بالنور من صورته، حينما صار الهلال نعلا لبراقه، صار بدرًا كاملاً فى

- (٧٠) إشارة إلى ما قاله الرسول فى بداية نزول الوحي عليه، وعلى إثرها نزلت سورة "المزل"
- (٧١) إشارة إلى قول الرسول : "خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء" وهى السيدة عائشة أم المؤمنين التى كانت تلقب بالحميراء لشدة احمرار وجهها.
- (٧٢) إشارة إلى ما قاله الرسول : "صوموا تصحوا" ، ثم قال "دق عظمى" بعد تأثر الصحابة حينما علموا أن بيته يخلو من الطعام منذ شهر .
- (٧٣) إشارة إلى قول الرسول فى لحظة الموت حين قال لجبريل عليه السلام : "ماذا جاء بك يا جبريل ؟" قال جبريل : "إن شئت فابضنا وإن شئت زائراً" فقال الرسول : "بل اشتد شوقى" .

بداية كل شهر، الشمس على بساطه رغيف خبز، مع أن حرارتها زادت عن الحد، وزحل كان حاجباً له والقمر في الليل البهيم قارعاً لطبله، الزهرة كناسٌ دائم على بابه والمشتري قاض القضاة لعساكره، والمريخ حارق لعدوه الحاقد، وعطارد طفلٌ بضٌ يتعلم على يديه، أمام لطفه الروح عالم وماء الحياة قطرة والكوثر ندى، أمام خلقه هو الخلق وكفى، وهو حُلَّة الفردوس للخلق وكفى، أمام جوده فإن متاع الدنيا يابس ونديه يساوى قدر حبة شعير واحدة يابسة جداً، أمام علمه الملائكة والأنبياء قاطفو الثمار من يد عظمته، أمام حلمه فإن الجبل الوقور يرتعد في الأرض فرقاً مرة خوفاً وفرحاً، حينما أشرقت الأسرار من غيب الغيب سرّاً سرّاً، جعلت ذلك النور الذي حصلت عليه هو نفس نوره؛ فهو قد ضارع "يوسف" الصديق جمالاً وضرب خيمة حسنه قبالتة، وملاً خلق "داود" بالاضطراب من حسن صوته وأدهش الخلق بصوته، وضرب على كف "موسى" وأظهر اليد البيضاء جليةً لكل العالم، وألقى ظله حينذاك على نفس "عيسى" فألقى الاضطراب بسببه في أرجاء العالم.

وحينما جاء "محمد ﷺ" أصلاً لهؤلاء السابقين فقد جاء أصلاً لهم بروحه، فلا جرم أن سبق العالمين كليهما في الخلق، والأكثر عجباً أن روحه كانت فقيرة؛ فالذي كان من الحق كانت روحه وليس هو - كجسد - ومن ثم لم تكن له علامة سوى الفقر، كان ملك "أحمد"

من "أحد"، وكان ملكه حتى الأبد "الفقر فخري" (٧٤) هو المقصود بالخلق وكفى (٧٥) فكان للحق الحبيب الدائم وكفى، ولم يكن في الآفاق مجرد نبي، ولم يكن أحد يضارعه في أمر النبوة، لكنه خاتم الأنبياء كلهم، لكنه ليس مستغنياً كالآخرين، طالما كان مثل المصطفى نبيا، فكيف يساويه آخر؟ كيف يسترشد آخر بمصباح في ضياء شمس المشرق؟ ألم يقل النبي: لو كان الكلیم - موسى - الآن حياً لاتبعني؟ "وعيسى ابن مريم" الذي رفع إلى السماء يمم وجهه شطره في آخر المطاف، ثم صار المسيح الشهير تابعه فسماه الخالق لذلك بالمبشر (٧٦)، ليس في الإمكان نبوة بعده، ولم يوجد أحد قبله أكثر إيماناً منه، اكتمل الإيمان في عهده، وليس أعلى من الكمال إلا الزوال، حينما أتى إلى حد الإمكان لا جرم أن تقدم الأنبياء.

اسمع من القرآن، ولا تضيع نفسك عبثاً، إلى حجة "اليوم أكملت لكم" (٧٧). لم يتسن هذا الشرف مطلقاً لأية أمة،

(٧٤) إشارة إلى حديث: "الفقر فخري وبه افتخر". قال الحافظ بن حجر عنه إنه باطل موضوع (العجلوني: كشف الخفاء ١٣١/٢).

(٧٥) إشارة إلى الحديث الضعيف "لولاك .. لولاك ما خلقت الأفلاك".

(٧٦) إشارة إلى قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [سورة الصف آية ٦].

(٧٧) إشارة إلى قوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [سورة المائدة آية ٣].

ولم يتسنَ هذا العزُّ مطلقاً لأي نبي آخر، جاء اختلاف أمته رحمة^(٧٨)، وماذا أقول عن اتفاق أمته عليه؟.

في معراج الرسول ﷺ (ص ٢٣-٢٩).

ذات ليلة هبط "جبريل" الأمين، وقال : يا محبوب رب العالمين،
مائة عالم من الروح قد جلست في انتظارك، وفتحت لك قلوباً كانت
مغلقة، للسموات السبع حياة من طلعتك، حتى تخرج إليهم من هذا
الرواق ذي الجهات الست، فتضيء للأنبياء عيونهم، وتونق للملائكة
أرواحهم، وتضرب هذه الدنيا وتلك في بعضهما، ثم تنشر علماً في
ذروة العالم، حينما تمضي دائماً من الدنيا ومن الروح، فسوف تجد
الروح والدنيا في قربك في التو.

وما إن سمع "المصطفى" هذا القول حتى هاجت روحه مثل
البحر، وانطلق من "وثاق أم هانئ"^(٧٩) حاملاً معه على "البراق" أم
الكتاب^(٨٠) شوقاً، وهكذا أطلق العنان صوب السماء حتى تجاوز

(٧٨) إشارة إلى حديث أورده المحقق في حاشية (٣) ص ٢٣ نقله عن سفينة البحار ١/٤١٠ وهو : "اختلاف أمتي رحمة".

(٧٩) وثاق أم هانئ هو منزل أم هانئ بنت أبي طالب رضي الله عنها واسمها فاختة، وهو المنزل الذي انطلق منه الرسول ﷺ إلى معراجه حسب رواية ابن عباس رضي الله عنه التي جاءت في صحيح البخاري في أول باب الصلاة.

(٨٠) أم الكتاب هي الفاتحة، ويقال هي القرآن كله.

الزمان والمكان، وجاءه العالمان كلاهما متشفعين، وطوى له كلا العالمين بطبقاته المتعددة، وهو فى ذلك المعراج لا ينظر إلى مكان ؛ لأن الملك يعلم مَنْ هو ، فلا جرم أن رأسه كانت حادة كالإبرة، وكانت عينه إلى أسفل كالإبرة ، لم يرفع عينه عن قدمه مثل الإبرة، ولم يبق للإبرة رأس أو مكان قبط، لا جرم أن لم تبق له إبرة واحدة عدوا، ولم تبق إبرة مقيّدة له مثلما كان " عيسى " ^(٨١)، طالما لا تجد الإبرة هذا الرسن، فأنتى لها المضى فى طريق طويل.

فأظهر الحقُّ تعالى الكثير من كرمه له بما لم يظهره لأحد فى أى قرن من القرون؛ إذ كشف له عن سرِّ كل الكائنات حتى يطلع السيد على شمس الذات ، لأن كلَّ سرٍّ له يخرج مثلما يخرج القمر من السحاب ويصبح واضحاً بدون أسف منه، لكن الرسول لم ينظر لذلك، يعنى أنه يعلم ما مقصودى ، فللعين رؤية وللروح وِسْمٌ وكفى، وإلا فكفى لعينه بدونه " ما زاغ " ^(٨٢)؛ فشاهد فى البداية " آدم " ذلك الذى وُلد طفلاً شيخاً فأخذه من التراب وأعطاه لبن لطفه ، " فآدم " كان بلا أب وبلا أم فاعتنى الحقُّ تعالى به، فمرحى لعناية الحبيب. وألبسه حُلَّةً من عُريه، فما العرى؟ أى هو من إيمانه. وعَلَّمه أولاً

(٨١) تذكر الروايات أن عيسى عليه السلام حين صعد إلى السماء لم يكن معه من الدنيا سوى إبرة فلم يُنسخ له الطريق إلى الجنة حتى ألقى بهذه الإبرة (تعليلات فؤاد روحانى على الهى نامه ص ٣٤٧ - ٣٤٨ كنا بفروشى تهران).

(٨٢) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ﴾ [سورة النجم آية ١٧] .

الأسماء كلها^(٨٣) وعظّمه في النهاية بالمسميات ، وصار بعد ذلك للتدريس مقصداً، وقال درس " ما أوحى "^(٨٤) إلى " إدريس " وصدق "نوحاً" في مصيبتة وعلمه النواح شوقاً للحق، واتجه من هناك صوب "إبراهيم"، وعلمه مائة درس في الخلّة^(٨٥) وفي إثر ذلك أعطى "يعقوب" دواءه بأن وهبه " بيت الأحران " لألم دينه، ثم مضى صوب "يوسف" وهو يطالع الأفلاك ، وقد استملح حسنه، ثم مضى صوب "اسماعيل" واهباً إياه الروح؛ فهو قتيل العشق وقد أعطاه قرباناً، وأظهر لأمر "موسى" الكثير من تفكيره، وأظهر له مائة طور أعلى من طوره مائة مرة ، وأباح مائة سرّ عن النبي "داود" ، وأعاد عليه سرّ "زبور" المكنون، ثم أعطى " سليمان " في قصره السلطاني خاتماً في مملكة الفقر . وجعل "لأيوب" النبي مَحَلّاً جديداً وبدل له مُلك الدنيا بالآخرة^(٨٦) وصار لـ " يونس " مرشداً من الحوت (الأرض) حتى القمر (السماء) وجعله ملكاً من السماء إلى الأرض، وكان " الخضر " طاهر الذات صادقاً له، فوضع على شفته قطرة ماء الحياة ، وحينما رأى رأس "يحيى" الطائرة ضمّه مع " الحسين " في

(٨٣) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [سورة البقرة آية ٣١] .

(٨٤) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِ مَا أَوْحَىٰ ﴾ [سورة النجم آية ١٠] .

(٨٥) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴾ [سورة النساء آية ١٢٥] .

(٨٦) حرفياً ، وبدل ملك كرماني بالجنة .

عقده ، وجاء إلى " عيسى " وجعله مفتيًا ، وجعله في الهداية مهربيًا حتى الأبد ، ومع أنه قد وهب أعماله مائة نظام ، إلا أنه لم يكن معه لذرّة واحدة والسلام. وفي النهاية حينما تجاوز الأفلاك ، اعتزم منزل "لولاك" (٨٧) ، هكذا ذهب ولم يعد ذهابًا ، وكان " محمد " يقول لك فلم يبق قول ؛ فسقط في البعاد في كل جذبة حينما قطع مائة عالم من العقبات ، وتحدث مرارًا في ذلك المكان وقطع في كل لحظة طريق آلاف الأعوام . وحينما لم يعد له طاقة في الطريق ولا نفس ، ولم يبق له محرم سوى واحد ، وضعوا أمامه كرسيًا من نور ، وفتحوا أمامه حجابًا سرمديًا ، وحينما سقطت هيئة وعظمة لا حد لهما ، سقط الارتعاد في روح " أحمد " ، في هذه اللحظة انمحت ميم " أحمد " ، حتى بقى " أحد " وذهب " أحمد " من البين . حيثُ جعل هذا الحال اللسان أخرس ، ولزم للحال الحديثُ بلسان أبكم ؛ فليس ثمة مكان لنا في مثل هذا المكان ، وليس ثمة نصيب لنا سوى الأسف والحسرة ، وحينما أُهرفُ في هذا المقام الصعب ، أكونُ مثل غملة تحمل على ظهرها جبل قاف ؛ فلو كان للنملة خصر مثل جبل لكانت جديرة بلا شك لهذا العمل ، وحينما ظهر لها صلة بهذا الخصر ظهرت رغبة للعاشقين . وفي النهاية أعطوها منه مالها ، وأعطوها كل ما تطلبه أكثر من ذي قبل .

(٨٧) إشارة إلى الحديث الضعيف : " لولاك .. لولاك ما خلقت الأفلاك " .

حينما جاء " محمد " مع نفسه لم يكن هو ؛ فواعجباً قد تقول إنه ليس هو ، مثل رجلين من العرب تحابا وطلبا المحبة بينهما ، وأسقطا القوسين عن بعضهما على التمام ، أى أنهما صارا واحداً على الدوام ، ولأن هذين الشخصين جاءا فى الأصل ذاتاً واحدة ، فاسمُ هذا - عند العرب - عقد المسافات^(٨٨) . وواعجباً ، حينما صار هذا العقد منعقداً صار دائماً دماً وفعلاً وقولاً ، وجاء ما للأول ما للآخر ، وجاء حالُ هذا حال ذاك . ونهضت الاثنيْنِ بينهما فى واحد وتعطلت أيضاً أنا وأنت . وفى تلك الليلة قال " أَلَسْتُ "^(٨٩) ، وعقد مع النبى عقد المسافات . فألقيا قَوْسَى " قاب قوسين "^(٩٠) ياللعجب عن بعضهما من الصدق والطلب . وحينما حصل من الحبيب على هذا العقد ، صار قوله وفعله كلية قول الحبيب وفعله . وتأملُ أولاً قوسَى حاجبيه حتى يصير لك قاب قوسين صدقاً ؛ فلو كان لقوس " زاغ "

(٨٨) أى الوصول إلى مرحلة البقاء بعد الفناء طبقاً لما جاء عند " فروزنفر " فى " شرح أحوال العطار ص ٤١٣ " . وجاء فى نهاية المنظومة " مصيبت نامه " ص ٤٦٤ فى " لغات واصطلاحات " : أن عقد المسافات هو أحد العقود اللازمة بين مالك الحديقة وحارسها الذى يحرسها له مقابل حصة من انتاجها .

(٨٩) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بلى ﴾ [سورة الأعراف آية ١٧٢] وهى آية العهد .

(٩٠) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ﴾ [سورة النجم آية ٩] .

فى هذا العالم كان للقوس الآخر " زاغ " من " ما زاغ " (٩١).
 ظهر قاب قوسين فى العدد ، وظهر فردٌ حاجبيه من " أحد " ، وتحقق
 له سقوط واحد منهما ، فسقط واحد معه وواحد مع الحق ، حينما
 صار قوسا حاجبيه متصلين صارا واحداً وتحررا من الاثنيية ، وصارت
 قاب قوسين آية محكمة للقلب ذلك ؛ لأن قوسى الحاجبين صارا
 متصلين فى واحد .

حينما صار النبى قيد هذا العقد صار لروحه نقد التوحيد المطلق ،
 وصل خطاب من حضرة العزة ، فصارت كلُّ ذرة دائماً مائة شمس .
 فقال له " الحق " تعالى : يا حبيب الخلق ، لو أقسم الخلق باسمى ،
 فأنا لقدرك هذا أقسم بك ، ولهذا أتذكرك بـ " لعمرُك " (٩٢) ، انظر إلى
 أسفل وافتح عينيك النرجسيتين أيضاً حتى ترى ما تحت قدمك ،
 وحينما نفذ المصطفى الأمر الإلهى ، رأى أسفله حفنة تراب طريق ،
 قال " الحق تعالى " : ما أقل ما رأيت ، وذلك الذى جاء كله تحت
 أقدامك هو تراب أعتابك يا صدر الأنام ، جعلته كله فى شأنك
 والسلام . قال " محمد " : يارب ، هذا كله يقتلنى ، ذلك لأننى أراه
 كله حفنة تراب ، قال " الحق تعالى " : أى قَدْر لهذا إلا أنه تراب

(٩١) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ﴾ [سورة النجم آية ١٧] .

(٩٢) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [سورة الحجر آية ٧٢] .

أعتابك ؛ فأنا أهبك محبتي وهذا مكانك ، فقال " المصطفى " : أردتُ
أن أسجد أمام الله في هذا المكان ، وما إن انحنيتُ على الطريق
ساجداً ، حتى رأيتُ نفسي على فراشى .

حينما رأى العالمين صار صاحب سرّ ، وفي عودته رأى فراشه
ما زال دافئاً . ثم صار فراشه بارداً في ذلك الوقت ؛ لأنه كان قد خرج
عن الزمان وعن المكان . يا من مكانك خارج كلا العالمين ، ما العالمان ؟
إنهما تراب أعتابك ، السماء حلقة واحدة من ذؤابتك ، بل هي عارفٌ
بمعبد حيّك ، ذهب السماء يا مَنْ عرّقك وردّ أحمر ؛ فجفف وجهك
بورق من الورد لا بورق الشجر . يا مَنْ قِيامٌ " فاستقم " (٩٣) معراجك ،
ويا من " قم فأنذر " (٩٤) لعمر ك تاجك . جاء لك " اقرأ " (٩٥) من قلب
قارئ ، و " ألم نشرح " (٩٦) من روح عالم . وأنت كنت طفلاً أمياً ،
وقراءة خطك يكون من لوح المولى . فلا جرم أن أتيت أمياً مطلقاً ،
أتيت صامتا عن نفسك ناطقاً عن الحق . كل كلام تنطق به من الحق ،

(٩٣) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾
[سورة هود آية ١١٢] .

(٩٤) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنْذِرْ ﴾ [سورة المدثر آية ١ ، ٢] .

(٩٥) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ [سورة العلق آية ١] .

(٩٦) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴾ [سورة الانشراح آية ١] .

ذلك لأن روحك مشتقة من نور الأحباب . كل طعام وصل إلى
حلقك وصل إليك من خلق خالق الخلق . إذا لم تجد حتى الأبد رائحة
الطعام فيكفى قوت " يطعمنى ويسقيني " (٩٧) . يا مَنْ الأرض والسماء
تراب بابك ، العرش والكرسى قاطفا ثمار جوهرك ، فطالما أحياء
وطالما أعيش فأنا عبدٌ أسير لك بمائة روح . لا جرى على لسانى غيرُ
ثنائك ، ولا كان لروحي نقدٌ سوى وفائك ، أنا لستُ باللائق لو صف
ذاتك ؛ فهذا القدر الذى تيسر لى فمن بركاتك . لو جاء الوصف
مبارزاً لعقلى ، لجاء العقل قاصراً عن الوصف وعاجزاً ؛ فحين يسمعه
أحدٌ يعلم أنه وصف لله ، فهو يعلم أننى لو صف إنسان أن يصل
إلى هناك .

أنا لا أدعى أننى لك " حسان " (٩٨) ، بل أنا تراب كلب لديك
بالنسبة له . إذا لم ترغب فى النظر إلينا ، سنظل نقول حتى الأبد : أين
المقر ؟ فعدّ كلامى هذا لأمتك ، وأنا سوف أظهرُ لهم ذلك الذى
ترغب فى فعله ، ذلك لأن هذه الحكاية نقلٌ عنك ، هى من ثقافة
القاطنين لديوانك .

(٩٧) إشارة إلى حديث " أبيت عند ربى يطعمنى ويسقيني " رواه مسلم . وفى شرح النووى
١٥٦ / ٣ برواية (أبيت يطعمنى ربى ويسقيني) .

(٩٨) يقصد الشاعر العربى " حسان بن ثابت " شاعر الرسول ﷺ .

فى الحكاية والتمثيل (ص ٢٩ - ٣٠)

حينما عاد " الرسول " ﷺ من المعراج ، قالت له " عائشة " رضى الله عنها : يا بحر الأسرار ، أسمعت بأذن روح من الحق تعالى سرًا ، فأبوح به ليكون نبراسًا لقلبي . قال: قال "الحق تعالى" : أيها النبى لأجل حرمتك عندى ، إذا كان من أمتك واحدٌ من أهل السعير ، فهو أحبُّ إلىَّ من واحد من أهل الجنة من أمة أخرى .

لو تعدّنى من أمة^(٩٩) ، فعدّنى من أمتك كرمًا منك مع ما لدى من ذنوب ، وأنا لا أقول لك أن تميزنى عن أحد ، بل عدّنى فقط من عداد أمتك . حينما تكون لك البراءة والقدر فى ليلة ، من ثمّ فالاثنان يمثلان لك يوم العيد . فلو تُنعم على بالبراءة من النار ، يصل إلى من قدرك عيد سعيد . لو كان لى كسرٌ فى معنى الدين ، فاجبر كسرى يا ملك الدين . حينما حطمتُ جبرى فهذا يحدث دائما وأنت تعلم أن الكسر لازم للجبر . كان طوفان الشفاعة أمامك ، فبحثُ إليك مع قحط الطاعة . جئتُ إلى بابك قليل البضاعة على أمل فى شفاعة واحدة . حين تُقطر على شفتى اليابسة قطرة واحدة من بحر الشفاعة للحظة واحدة ، كيف يصير شخص يائسا من تلك الشفاعة ؟

(٩٩) الحديث صار " للعطار " موجهًا إلى الرسول ﷺ .

فكفى أن تكون فى النهاية الشفيـع المشفع . إذا لم يكن لى حقٌ عليك
فى الرحمة ، فكفانى رحمتك يا ولى النعمة . يا من وجودك رحمة
للخلق ، انظر لروحى فقد بلغت الحلقوم . اخلعْ عليها خلعة من
الإيمان يوم العطاء ، حيثُ تخرج مستريحة من حلقى . فخذْ بيدها
بأن تجعل لها روحاً ، فتجعلها حتى الأبد علاجاً لألم القلب ؛ فلو
تجعل الإيمان الطاهر للروح رقيقاً ؛ فالروح تنعم والجسد يرتاح ثاوياً
تحت التراب . اللّحد يا شمع الدين فى قاع الجُبِّ ، كفى شعرة واحدة
لك هى الحبل المتين لى . وأنا بتلك الشعرة أخرج من أنينى ولوعتى ،
فأخرج مثل الشعرة من العجين^(١٠٠) . فحين أتذكر ذنوبى ، أتذكر
ديوانها الأسود ، أنا خجلٌ من تذكرها وأصرخ من أعماق القلب من
ذلك الخجل . فما أكثر أن أكون ثملاً فأطلب الإنصاف منك . كفى
لروحى أن تكون أمام ملكٍ مثلك ، فصحْ واطلبْ منها السكوت .
طالما تدفقت نيران ألى حتى العين فقد تدفق ماء وجهى من الكبد
إلى العين . القلب هو نقدى ، وأنا فقير عن الجميع ، فخذْ بقليلى
يا مَنْ أنت الغنى عن الجميع . استقام أمرى من نظرة واحدة لك ،
وذلك لأنه صنيـع أمرك والسلام .

(١٠٠) إشارة إلى المثل المشهور : خرج منها مثل الشعرة من العجين .

فى فضيلة أمير المؤمنين أبى بكر رضي الله عنه

(ض ٣٠ - ٣١)

طالما اتخذ النبىُّ صلّى الله عليه وآله الصديقَ رضي الله عنه مَحْرَمًا ، فإنَّ الصبحَ الصادقَ قد شمل ساحة العالم . أشرف صبح الصديق من مشرق العزّة ووجدت الدنيا عزّها فى كل ناحية لها ، وامتلاً أرجاء العالم بالنور منه وأصاب عينَ السوء إمّا بالعمى أو بالبعد ، وانهمر الصديق من كل أعماله وإن لم تكن تعرف فابحث عن أسرارهِ ، وكانت قوته تذوب فى محيط صدره حين صار النبىُّ ضيفًا على الحى الذى لا يموت ^(١٠١) . وكانت السموات السبع الجذابة مغلقة له ؛ لأنه لم يأكل زادًا طيلة سبعة أيام ؛ فقد ضحى بما لديه من مال تارة وبالروح تارة ، وتواءم مع الرسول ومع الإله ، حتى قال عنه " المصطفى " " لله " الجليل : لقد كان وسيكون دائمًا لى الخليل . ولو كان ثمة خليل لى بخلاف " الأحد " ، هو لى " أبوبكر " حتى الأبد .

جاء تجلُّ واحدٌ للخلق عامة ، وجاء له خاصة من الإنعام ، لو كان ميتٌ يسير على وجه البسيطة ، لكان الصديق الطاهر حسب قول

(١٠١) إشارة إلى قول " أبى بكر " رضى الله عنه . حين علم بوفاة الرسول صلّى الله عليه وآله : أيها الناس من كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حى لا يموت .

النبي (١٠٢) ؛ فحينما ماتت فيه صفات النفس (١٠٣) ، فقد عاش الحياة بسر صدقه ، لم يسقط في هذا العالم من نفسه وقد سبقته روحه إلى ذلك العالم . وصارت روحه مثل ذلك العالم . صارت غريقة بحر المعاني ؛ فقد صار لها ذلك العالم طالما كانت هو ، وقد استولت عليه طالما كانت هو ، وحينما تكون روحه واحدة في ذلك العالم فإذا ما تحدثت تحدثت صدقا . لا جرم أن كانت في تحقيق دائم فقد كان الخليفة وكان الصديق أيضا ، وحينما أباحت روحه بسر ذلك العالم ، فقد فتح صدقه في الخلافة بابا . والفتنة (١٠٤) التي استيقظت بعد نوم النبي ، قد تعامل معها وحيدا ، حتى أخدمها في محلها واحتواها ورأب ذلك الصدع . إن لم يكن صادقا وسديد الرأي ما بقى اسمه كثيرا بين المسلمين .

في فضائله (ص ٣١)

في ليلة المعراج سأل " المصطفى " سؤالا في حضرة " ذي الجلال " وقال : يا عليم يا عزيز أنا معك مثل من ؟ قال : أنت معي مثل " أبي بكر " معك أيضا .

(١٠٢) إشارة إلى هذه الرواية التي أوردها المحقق في حاشية (١) ص ٣١ في المنظومة نقلاً عن تمهيدات عين القضاة : من أراد أن ينظر إلى ميت يمشى على وجه الأرض فليُنظر إلى ابن أبي قحافة .

(١٠٣) يقصد النفس الحيوانية الشهوانية المعروفة لدى الصوفية بالنفس الأمارة بالسوء .

(١٠٤) يقصد الفتنة التي ظهرت بعد وفاة الرسول ﷺ وأدت إلى حروب الردة .

فى فضيلة أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه (ص ٣١ - ٣٢)

ذلك الذى كان " عيوق " ^(١٠٥) تراباً أعتابه هو " الفاروق " لدى سيد العالمين ، جاء عارفاً فى الأمر بالمعروف وجاء واقفاً ولكن ليس موقوفاً ، أنعم عليه الحق تعالى بصفة العدل كلية ، لا جرم أن الحق كان عادلاً فى إنعامه هذا ، فعين عدله هى عين الحياة للخلق ، وعين اسمه هى حل عقد المشكلات ، " ابن الخطاب " الذى يخطب بالحق وهو على لسانه أوضح من الشمس ومادام لسانه جديراً بأنه لسان صدق فإن عينه يليق لها رؤية الحق . وطالما لسانه وعينه على هذه الشاكلة فإن قصة " يا سارية " ^(١٠٦) تكون يسيرة ، فإذا تحدث كأن حديثه الوحي ، فصار الشيطان أخرس قليل الحيلة . وكان ظل ذاته مثله ماضياً فكان الشيطان يتحماه رعباً منه ^(١٠٧) ؛ فالظل الذى قد علاوه بإحكام جعله كل الشياطين منطلق ال " كشتى " ^(١٠٨) لهم - خوفاً ورعباً - هو ظل الدين شمس الرأى ، صار ظلاً للبارى سبحانه ، كان يؤدى لله سرّاً سبع عشرة فريضة ، فى مكان

(١٠٥) أحد الكواكب السماوية .

(١٠٦) إشارة إلى القصة التى وردت عن سيدنا عمر " يا سارية الجبل الجبل " ويمكن الرجوع إليها فى اللمع للطوسى ص ١٧٣ . وقد أعطاها الشاعر هنا بعداً صوفياً يتمثل فى فراسته .

(١٠٧) إشارة إلى قول الرسول : " إن الشيطان ليفر منك يا عمر " . الجامع الصغير ٢٧٤ / ١ .

(١٠٨) سبق الحديث عنه فى حواشى إحدى الصفحات .

بمرقعة كأسمال الدراويش ، فجُلُّ ماله وكلُّ مُلكه مرقعةٌ ودرّةٌ ، لذلك ما كان يهاب أحداً لذرةً ، كان يضرب بهراوته فينفطر قلب " قيصر " نصفين ، ويضرب رأسه عن بُعد بالحجر من شدة خوفه ، فلا ينام ملكٌ في الليل رعباً منه ، ويظل طوال الليل كله ساهداً ، مع أن شجاعته تحطم قلب العالم إلا أنه كان يحمل الماء كالسقاء لكل أرملة عجوز ، إذا لم يكن " عمر " يتجاوز عن تنفيذ حكم ، فإنه طوال عمره لا يكف عن أداء العمرة ، حتى أسرع " أبو لؤلؤ " كالبرق إلى طعنه ، فتخضب اللؤلؤ الصافي بالدم . وصار الضياء محجوباً عن الدنيا ؛ لأن سراج الجنات الثماني قد خبا ضوؤه^(١٠٩) ، لا لم يمت بل صار حياً خالداً ، فإذا كان سراجاً فقد صار مائة شمس ، لقد كان سراجاً ضياؤه النور ، وزيته الحق والزهد.

في فضائله (ص ٣٣)

روى " المصطفى " هذا الكلام عن ربه فقال : لى فضل ومباهاة على جميع الخلق ، لكن لى مباهاة خاصة " بالفاروق " ؛ فليس لأحد من الإخلاص هذا الإخلاص .

(١٠٩) إشارة إلى قول الرسول ﷺ : " عمر بن الخطاب سراج أهل الجنة " ، الجامع الصغير ٢/١٤٢ .

فى فضيلة أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه (ص ٣٣ - ٣٤)

حينما أخذت الخلافة روثقها بتولى " عثمان " أمرها ، أحاط الإيمان بأرجاء الدنيا من شرقها حتى غربها ، وصار العالم فى عهده على دين الحق من كمال فضل الله عليه ومن جهده ، لقد كان بحرًا للحياة زاخرًا ، وكان جبالًا للحلم راسخًا ، وكانت روحه الطاهرة غارقة فى بحر العلم . لم يكن له شبيه فى السخاء بين العالم ، ولم يكن له نظير أيضًا فى وفاء الدين . وحينما صار أثرًا لدى سيد الكونين ؛ فقد صاهره " ذو النورين " مرتين ^(١١٠) ، فقد كان طبع هذين النورين أيضًا هو الصدق ، فصارا علمين على طرف ثوبه ، وكانا لروحه بمشابة المقلتين بل هما قطبان لعالم عرفاته ، وكانا يعدان له مثل الكونين ، بل إن الكونين قليلا ن أمام كل نور من هذين النورين . وحينما لقبه الرسول ﷺ بـ " عين الإيمان " ، فلأنه كان يقرأ كل لحظة عليه " ق والقرآن " ، حتى إذا انقطع نفسه مع " صاد " فى " الصور " ^(١١١) ، كانت " قاف والقرآن " لديه هى " السيمرغ " وكفى ^(١١٢) .

(١١٠) لقب عثمان رضى الله عنه بهذا اللقب لأنه قد تزوج من ابنتى الرسول ﷺ أم كلثوم ورقية وقد تزوج الثانية بعد وفاة الأولى .

(١١١) أى حينما بلغ حرف " الصاد " فى قوله تعالى : ﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعْدِ ﴾ (سورة ق آية ٢٠) .

(١١٢) أى كانت سورة " ق " ملجأ له مثلما كان جبل " قاف " مقراً " للسيمرغ " فى منظومة " منطق الطير " للمطار حيث كانت الطيور تطلبه وتذكر أنه المقصود بالسلوك .

ولأنه كان رحيماً بأهله وذوى رحمه ، فقد أصاب هذا حفنة من العوام بغصة وحقد^(١١٣) . فكيف يتسنى لمن أعماهم الغضب فى كلِّ حال أن يرى للرحمة أى نوع من الجمال ؟ فقد كان عثمان منقطعاً لقراءة القرآن وقد تمنطق ببحر القرآن ، وحينما أشهروا سيف قتله ، كان جالساً هكذا بمنطاق القرآن .

لا جرم أنه حينما أطاح أعداؤه برأسه ، ختم جسده القرآن بغير رأس ، وحينما فاز بآخر القرآن سكت ، وقد ضرب الأعداء عنقه . كان عشقُ القرآن مثل شرايين روحه ، فقد كانت شرايينه وكان جسده كله القرآن ، وكان الدم يتقاطر هكذا ، من عروقه وكان دمه يتدفق فى عشق القرآن حتى الأجل ، فلا جرم أن القرآن شاهدٌ على كماله ، وتلك القطرة من دمه هى خالٌ على جبينه حتى الأبد ، لا .. فإن تلك القطرة من الدم حينما صارت يابسة ، صارت للقرآن مسكاً إذا ما كان المسك دماً ، لا .. فإن تلك القطرة حينما خرجت من جسده صارت للقرآن قلباً وتخضب القلب دماً .

(١١٣) هذا البيت يكشف بوضوح عن دفاع الشاعر عن عثمان رضى الله عنه فى محاباته لأهله وأقاربه فى توليتهم المناصب فى عهده ، مع أن المؤرخين يرون غير ذلك بأنه اختص بنى أمية فقط بالملك والثروة دون المهاجرين والأنصار . ويمكن الرجوع فى ذلك إلى ما كتبه الشيخ محمد الحضرى بك فى محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية . الدولة الأموية ص ٤٠ .

فى فضائله (ص ٣٤)

قال الحق تعالى : أيها الروح الأمين ، سل ثانية نبي العالمين ، وقل له : أيها النبي ، أنا راضٍ عن " عثمانك " ، فهل هو راضٍ عن " رحمانك " ؟

فى فضيلة أمير المؤمنين على عليه السلام (ص ٣٤ - ٣٦)

الروثق الذى إزدان به دين النبي ، أخذه من أمير المؤمنين " حيدر " ، حينما صار أمير النحل^(١١٤) أسداً فحلاً ، أذاب بحديده حجر الشمع ، كان أمير النحل بسبب يده وروحه ، ذلك لأن علمه الشهد وسيفه الزنبار ، قال : لو واجهنى مائة جيش فلن يرى أحداً ظهري مطلقاً وقت الحفيظة ، سواء أكان أهلاً لأن يكون " رستم " أم لا ، إلا أنه حين يظفر بشيخ يكون أمامه لئى العريكة ، بطولته من الحى القيوم ؛ فهو " رستم " فى الخيال أو فى الحقيقة ، أسد الحق يرعى الدين بسيف الحق ، شارك فى صناعة التاريخ مثل " زال " ^(١١٦) و " رستم " .

(١١٤) الشيعة يطلقون على سيدنا على بن أبى طالب عليه السلام لقب : " يعسوب الشرع " .

(١١٥) أحد أبطال الفرس القدماء الذين خلدتهم " شاهنامه الفردوسى " . وكثيراً ما يستخدم الشاعر كلمة " رستم " بمعنى البطل .

(١١٦) هو والد رستم البطل الإيرانى القديم وهو أيضاً أحد أبطال الفرس القدماء كما جاء فى شاهنامه الفردوسى .

له لُبَّان اثنان من " الحسين " ومن " الحسن " بل هما لُبَّان، ويدور عنهما الحديث . فجاء عنه من المصطفى " لا فتى إلا على " (١١٧) ، ومن إله الكون " هل أتى " (١١٨) ؛ فمن يديه جاء " لا فتى " ومن أرغفته الثلاثة (١١٩) جاء " هل أتى " ، فحينما برزت أرغفته الثلاثة على الطريق ، انخسف قرصا القمر والشمس أمامها، كان " على " للنبي مثل " هارون " لـ " موسى " ، فإن لم تعدّهما إخوة ، فكيف يكونان ؟ ، فكلاهما من أصل واحد وأيضاً رفيقان ، مثلما كان موسى وهارون (١٢٠) ، لقد جاء " على " مثل القلب لآل " ياسين " ، جاء قلباً مقترناً بـ " يس " (١٢١) ، هو قلب القرآن قلبه مفعم بالقرآن ، ورد في شأنه " وال من والاه " (١٢٢) ،

(١١٧) إشارة إلى ما ذكره محقق المنظومة في حاشية (١) ص ٣٥ أنه جاء في كتاب النضر

ص ٢٥ على لسان " جبريل " عليه السلام " لا فتى إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار " .

(١١٨) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴾ [سورة الإنسان آية ١] .

(١١٩) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾

[سورة الإنسان آية ٨] وهنا إشارة إلى الأرغفة الثلاثة التي وردَ أن علياً رضى الله عنه أعطاها للمسكين واليتيم والأسير ولم يكن في بيته سواها . .

(١٢٠) إشارة إلى حديث " على " منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي " . وسبق الحديث عنه .

(١٢١) " يس " من أسماء الرسول ﷺ و " آل ياسين " هي أسرته التي منها على بن أبى طالب .

(١٢٢) إشارة إلى حديث : " من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه " رواه الطبراني والضياء في المختار وصاحب الجامع الصغير . بينما ذكر " العجلونى في كشف الخفاء " عنه أنه متواتر .

كان " ناقة الله " (١٢٣) ويا للعجب في الحجر الذي أصابها ؛ فقد جاء في طلبه حجرٌ شقَّ الناقة (١٢٤) ، فحينما حملت ناقةُ الله أسدَ الحق، قال "عليٌّ" : " فزتُ وربَّ الكعبة " (١٢٥) .

لو تنطق بالحق ، يكون طيباً حقاً أن تقول لناقة الحق أن تحمل أسد الحق ، فلو صار جملاً يكون خطام فمه مع الطفل "حسين" ذي الخلق "الحسن" (١٢٦) ؛ فذلك الذي صار جملاً لأجل ابنه قد أرسل الجمل لأجل أبيه . صار أشقى الأولين جمل الحق ، وصار أشقى الآخرين أسد الحق .

في فضائله (ص ٣٦)

قال " المصطفى " : مَنْ يَشْبِه " آدم " علماً و " نوحاً " فطنة و " إبراهيم " حلماً و " يحيى " زهداً و " موسى " قوة ؟ إن لم تكن تعلم ، فإنه شجاع الدين " علي " .

(١٢٣) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا ﴾ [سورة الشمس آية ١٣] .

(١٢٤) الشاعر هنا يمزج بين قتل " علي " رضي الله عنه على يد " ابن ملجم " وناقة " صالح " ومن عقرها .

(١٢٥) إشارة إلى ما أورده المحقق في حاشية (٦) ص ٣٥ من المنظومة من أن علياً قال حين قتله : " بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله فزت وربَّ الكعبة " . وقال العجلوني في كشف الخلفاء ٥٣٤ / ٢ إنه لم يجد له تخريجاً .

(١٢٦) يقصد مداعبات علي رضي الله عنه مع ابنه الحسين رضي الله عنه .

فى فضيلة الحسن عليه السلام (ص ٣٦)

نور عين " المصطفى " و " المرتضى " ، شمع جمع الأنبياء و الأولياء ، قد جمع حسن الخلق وحسن الظن فيه ، وكل أفعاله " حسنة " كاسمه ، صفحة وجهه وفيها ضفيرته السوداء اللون كلها إشراقة كالشمس ، حينما رأى العالم قد انعدمت فيه المروءة ، أراد أن يهبه ما رآه معدوما فيه . جدّه ^(١٢٧) الذى كان العالمان ملك يمينه ، كان يجعل من نفسه جملاً له مُلاعِباً ومُلاطِفاً . وكان يحمله على كتفه فى صلاته ، وكان يدعو قرّة العين . مثل هذا الذى كانت له رفعة الأب والجد ، كان الكون كلّهُ معلّمه . رحل هذا الابن مسموماً إلى حيث جدّه فصار فى حياة أخرى مع الأب ^(١٢٨) بالقتل . تلك الشفاه التى لعقت لبن " الزهراء " ^(١٢٩) ، وقد طبع " المصطفى " عليها قبلة ، كيف يتسنى للسمّ الزعاف أن يمضى عليها ؟ كيف يمكن لهذا القهر أن يصيب كبده ؟ . ومع أنهم سألوه عن اسم قاتله ، إلا أنه صمت ومات والسرّ مطوى فى قلبه . تجرّع ذلك السمّ ولم ينبس ببنت شفة وأسلم الروح وضحى بها ، سرى السمّ فيه وأطاح به ذلك الذى هو

(١٢٧) أى المصطفى عليه السلام .

(١٢٨) الإمام على بن أبى طالب كرم الله وجهه .

(١٢٩) أى والدته فاطمة الزهراء عليها السلام .

فلذة كبد الرسول . وهرب الدم من كبده رويداً رويداً حتى فاضت روحه . وكل مَنْ رأى احمرار مكانه من دماء روحه ، إلْتَاعَتْ نفسهُ حسرة وتخشبت روحه الماء .

في فضيلة الحسين عليه السلام (ص ٣٧)

من هو ؟ إنه ولي الحق والرسول ، ذلك الحسن السيرة الحسين بن علي ، شمس سماء المعرفة ، هو " محمد " في الصورة و " حيدر " في الصفة ، الأفلاك التسعة تحت إمرته حتى الأبد ؛ فهو سلطان العشرة المعصومين من الخطأ ، قرة العين الإمام المجتبي ، درة " الزهراء " شهيد كربلاء ، روى السيفُ ظمأه بدمه ، فصار أثناء قتله حائراً في دمه ، ما إن أطاح برأسه هكذا دون شفقة حتى توارت الشمس خلف الحجاب تألماً لذلك ، حتى تلطخت ضفيرته بالدم ، وتصفى دم الفلك من الشفق ، كيف يفعل هؤلاء الكافرون معه كل ذلك ؟ إنه " محمد " إنه " علي " إنه " فاطمة " ، مئات الآلاف من الأرواح المطهرة للأنبياء ، رأيتهم متصافين على تراب كربلاء ، أطاحوا برأسه صادى الكبد في صيف كربلاء القائن ، وهل يوجد ما هو أسوأ من ذلك ، يفعلون ذلك مع فلذة كبد النبي ثم يدعون أن هذا عدل وإيمان فكلُّ من يعدّ هذا إيماناً يصيبني بالكفر ، فليقطع لسان من يعد هذا من آخره ، وكل من شهر في وجهه سيفاً ، سوف تصيب هذا الأحمق لعنتي من قبل الحق .

ياليتنى كنتُ كلباً تابعاً له ، أو كنتُ أقل كلب فى حية، أو كنتُ ماءً لا يضطربه ، أو كنتُ شراًباً فى كبده .

فى التعصب (ص ٣٧ - ٣٨)

يا مَنْ أَحَكَمْتَ عَلَى نَفْسِكَ قِيدَ التَّعَصُّبِ ، كم تقول بعد سبعين ونيف ؟ سبعمائة ملة فى سلامة منك ، لكن اثنين وسبعين مليئة بالعلّة منك^(١٣٠) . تخرج المذاهبُ والطرق والملل عن الحصر، ولن تجد وقتاً لأجل حصرها ، لن يتسنى التشكل كل لحظة بطبع مختلف ولا يمكن إجبار أحد بالسيف ، أنت واحد فاذهب دون شك فى طريق واحد ، طالما أن الواحد فى واحد يكون واحداً . لا تكن متعصباً ومقلداً ، احرق الشرك وأغرق فى التوحيد . طالما أنت موجود فكن بعيد النظر واعلم السر ، ثم عدّ الطبيعة انعكاساً من الشريعة ، طالما تتبع " الصديق " أو " علياً " فذلك عالم التحقيق ، فحينما تكون على التقليد فكن متوائماً ، فأنى لك أن تعرف الشرع من الطبع ثانية ؟ إذا ما تسلك خطى التقليد ستكون جامداً ولن تساوى شيئاً . كيف يسير أتان على الشريعة ؟ أو يسير سوى على الطبيعة متى تيسر له السير ؟ فالأتان الذى يتبع أمه فقط ، فحينما يسير على التقليد فلأن الحمار

(١٣٠) ذكر المحقق فى حاشية (١) ص ٣٧ فى المنظومة نقلاً عن سفينة البحار أنه إشارة إلى حديث نبوى هو " إن أمتى ستفترق بعدى على ثلاثة وسبعين فرقة منها ناجية واثنان وسبعون فى النار " .

أيضاً يسير عليه . حينما غرق الصحابة في التوحيد فإنهم لم يتجهوا
مثلك صوب التقليد ، لو أنك تفرق بينهم فإنك تطفئ المصابيح
الأربعة^(١٣١) . ولأن الصحابة كلهم نجباء ، فإنهم قد صاروا في
الهداية كالنجوم^(١٣٢) . إذا ما طعن شخص واحد من هؤلاء القوم
الأطهار ، فإنه يكون قد نثر التراب على النجوم . إذا ما كانت النجوم
ستمضي واحدا تلو الآخر ، فإنهم سيمضون كلهم في نهاية الأمر في
الفلك ، وحينما يشرق كل واحد منهم في الفلك ، فإنهم يرشدون
ويدلّون طالما يعيشون ، يهبون النور ويظهرون العالم ، فإذا ما كنت
أعمى فلن ترى أى طهر فيه .

١ - الحكاية والتمثيل (ص ٣٨ - ٤٠)

كان هنالك رجلٌ صالح وكان متعلقاً بزوجته ، قد جلس يوماً أمام
"ركن الدين آكافى"^(١٣٣) وأخذ ينتحب بشدة متألماً من أفعالها وقال :
أنا لا أقوى على الحياة بدونها للحظة واحدة ، ولا أقدر على طلاقها

(١٣١) أى الخلفاء الأربعة الراشدين .

(١٣٢) إشارة إلى حديث الرسول . "أصحابي بمنزلة النجوم في السماء بأيهم اقتديتم اهتديتم" .
رواه البيهقي وأسنده الديلمي عن ابن عباس (العجلوني : كشف الخفاء ١٤٧ / ١) .

(١٣٣) هو ركن الدين أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الصمد بن أحمد بن علي آكاف النيسابوري
الذي كان من فقهاء وزهاد عصر السلطان سنجر السلجوقي . وقد توفي عام ٥٤٩ هـ .
(انظر تعليقات القاضي طباطبائي على منطق الطير ص ٣٢٩ - ٣٣٠ . طهران ١٣٤٧ ش) .

أو فراقها ، ذلك لأن روحى حية بطلعتها ورونتى يزداد بدلالها ونعومتها ، لكنها تخالف الشرع والسنة ؛ لأنها دائماً ما تلعن " أبا بكر " رضى الله عنه ، فإذا ما نهرتها بعنف دائماً ، فلن تكف عن هذا لسوء بختى ، وأنا لا أقدر على منعها عن ذلك يوماً ، كما لا أقوى على سماع هذا القول منها أيضاً ، فلو تخضب قلبى منها دمًا فهذا حقه ؛ فماذا أنا صانع أمام هاتين المعتضلتين ؟ قال السيد : أيتها الرجل ، إن آلتها ، فسوف تزداد حيرة وعناداً . ماذا لو تخبرها بأسرار من لطفه ، وأن لسانه لم ينطق بفاحشة مطلقاً ؛ فهم الذين قد اعتقدوا فيه اعتقاداً خاطئاً وهم الذين قد نقلوا عنه نقولات باطلة . وهم الذين قد قالوا مجازاً إن " أبا بكر " قد ظلم ، وأنه حجب الحق عن أصحاب الحق ، وأنه منع الأمر عن آل البيت ، وأنه انتزع الخلافة بالباطل ، وأنه استولى على الملك عن رغبة فيه وشهوة وجلس مكان النبى عن غير حق . فمن علم حقاً أن أبا بكر هكذا فسوف يبيع اللعنة على أبى بكر هكذا بكثرة ، ونحن أيضاً نلعنه معه بل ونكثر منها فى كل وقت أيضاً ؛ فلو كان أبو بكر على هذه الشاكلة فلن يكون " أبو بكر " بل أبو مكر . فلو تصير عدواً لأبى بكر هكذا ولو تستضيئه بعين معتمة ، لكن أبا بكر حينما جاء صديقاً جاءت روحه بحرّاً للتحقيق ؛ فالصبح الصادق من نفس روحه الوالهة ، وتخرج الشمس من عباءة أيامه . صدقته ديوان السموات السبع ، قدسه شامل لكلا العالمين ، ليس لروحه الطاهرة مثل فى كلا العالمين ، وليس ثمة اعوجاج أو انحراف فى روحه لذرة ،

فأبو بكر هو ما أقوله عنه وليس ما يقال عنه فلا تسل عن الأحياء من الأعداء، فلو تفوهت ضغمة باغية عنه بسوء ؛ فما قالوا في حقه إن هو إلا زور وبُهتان . هذا أبو بكر الذي يسير على السُّنة فإن لم يكن هكذا فعليه اللعنة ؛ فلو تحدث هكذا مع زوجتك فستوب إلى رشدك وستكف عن المعاصي في حق أبي بكر ، فسعد الرجل أيما سعادة وأسرَ لزوجته فتابت وأنابت، ولم تعد لذلك الطريق ثانية .

لقد اختاره من بين الصحابة ثلاثة وثلاثون ألفاً من أعماقهم ، فكيف له أن يتقيد بالعزة والجاه ، والعزة والجاه كله لله ، فذلك الذي قد فرغ قلبه من العرش والمُلْك لا شك أنه قد فرغ أيضا من " فذك " (١٣٤) .

٢ - الحكاية والتمثيل (ص ٤٠ - ٤١)

أسرعت السيدة " فاطمة " سيدة نساء أهل الجنة صوب سيد المرسلين ﷺ في خلوته ، وقالت له : هلاً صلتني بخادمة واحدة ، فقد أصاب حجر الرحي يدي بالبثور ، فتخفّف من معاناتي مع هذا

(١٣٤) " فذك " كما ذكر المحقق في تعليقاته على المنظومة ص ٤٦٥ قرية أو حديقة في خير قد أهداها الرسول ﷺ إلى فاطمة الزهراء رضي الله عنها .

الحجر ، ما أشد ما أصابني منه . فأنا كحبة ذرة أدور بين حجري الرحي .
فواعجبا ، فتلك الساعة تعد لدن "سيد العصر" غنيمة لا تحصى .
فما كان منه إلا أن بسط يديه ولم يكن قد ترك شيئاً يهبه " لفاطمة " .
وعلمها دعاء جميلاً وعزيزاً وقال : هذا الدعاء أفضل لك من كل شيء ،
فحينما لا نورث نحن الأنبياء^(١٣٥) ، فلا تصعبى الأمر علينا كثيراً ،
حذار لما تقولينه سواء أكان ظلماً أو لم يكن ، أو كان الدين كله شفقة
أو لم يكن .

فذلك الذى جاء الفقر فخره أيها العزيز ، أنى له أن يترك شيئاً
لأى شخص ؛ فالدنيا على سبيل المجاز عدو للحق ، فكيف يُترك عدو
للحق للحبيب أيضاً ؟ لو تملك أيها الغائب عن نفسك ناصية الدين ،
فليس هذا طريق الدين ، فاتركه . اجعل دينك لأجل خلاصك ،
واجعل أملك الخاص فى كلا العالمين ، فلا شك أن الحرص هنا من
الدين ولو كان فى " فذك " الصديقة أيضاً ، لو يأخذ ألم الحق
بتلايب روحك ، فأنى لهذا التعصب أن يأخذ بخناقك ، يكفيك أنس
الحضرة مبهجة ومنعشة لك ، ويكفيك الله تعالى طالما أنت
موجود .

(١٣٥) يرى المحقق ص ٤٠ حاشية (١) أنه إشارة إلى حديث : " نحن معاشر الأنبياء لا نورث " .

٣ - الحكاية والتمثيل (ص ٤١)

سأل عارفٌ كوفياً : ما مذهبك ؟ أخبرني ، فقال الكوفى : يا نكازه
اللقاء ليكن بقاء مَنْ يسأل دائماً مع إلهى .

فى الصفات^(١٣٦) (ص ٤١ - ٤٦)

- ١ - ما العشق ؟ هو جعل القطرة بحراً والعقل نعل حذاء له .
- ٢ - ما الفكر ؟ هو حلُّ الأسرار الكلية وصيرورة اقتلاع الجبل
فى القلب كالخردلة .
- ٣ - ما الذوق ؟ هو الاطلاع على المعنى (الحقيقة) لا بالتقوى
ولا بالفتوى .
- ٤ - ما الصحو ؟ هو السلوك (السفر) منه إليه ثم تنزيهه منه .
- ٥ - ما للحو ؟ هو للجىء منه بلونك ثم للجىء من كليهما أيضاً فقيراً .
- ٦ - ما الوجد ؟ هو السعادة بالصباح الصادق ومجىء النار فى
غياب الشمس .

(١٣٦) هذه التعريفات خاصة بالشاعر " فريد الدين العطار " ويفهمه التصوفى الخاص به ، قد
تتفق مع بعض تعريفات الصوفية الآخرين فى مقاماتهم وأحوالهم ومعاملاتهم وقد لا
تتفق . ولكن الظاهر أن أسلوب الشاعرية يغلب فيها عند " العطار " على أسلوب الصوفية .

٧ - ما الفقد؟ هو المجيء من الصباح حتى المساء والوقوع في الشوك من عشقه.

٨ - ما العيب؟ هو جعل العين حجاباً وكونك حياً ميتاً.

٩ - ما الشكر؟ هو تخيل الورد في الشوك وتخيل الجزء كلاً غير مرئى.

١٠ - ما العين؟ هو المجيء بمرآتك والاقتراب منه بدونك.

١١ - ما الشوق؟ هو الخروج عن النفس والمجيء على رائحة المسك في الدم.

١٢ - ما اللطف؟ هو صيرورة الذرة من الذرة والاعتزاز بعذر أقل من الذرة.

١٣ - ما القهر؟ هو تخيل الفيل من النمل، وتخيل البعوضة "جبريل".

١٤ - ما البسط؟ هو الجنوح عن كلا العالمين والابتعاد عن مائة عالم آخر.

١٥ - ما القبض؟ هو جعل من الروح والقلب جسداً والمنزل في سمّ الخياط.

١٦ - ما القرب؟ هو المضي في النار فإمّا الاحتراق مثل الفراشة أو ما هو أفضل منه.

١٧ - ما البُعد ؟ هو تخيل الروح فى الجسم وتخيل قعر جهنم
سماءً .

١٨ - ما الخوف ؟ هو التحرر من الأمن والمجئء إلى جنة عدن
خاشعاً .

١٩ - ما العُمُر ؟ هو الخروج من الموت حيّاً والموت الآن من بعد
حياة .

٢٠ - ما العيش ؟ هو صيرورة الموت فى الحياة ثم الاحتجاب
قبل كل ألم .

٢١ - ما الوقت ؟ هو المجئء من رأس شعرة واحدة ومواجهة مائة
بلاء مثل شعرة .

٢٢ - ما الحال ؟ هو التوارى عن النفس ثم قبولها مضطراً .

٢٣ - ما الطريق ؟ هو إيجاد الملجأ من الروح واستلاب الطريق
إلى الكنز .

٢٤ - ما السير ؟ هو الخروج من جزئه وتجاوز الذرة والمضى فى
الفلك .

٢٥ - ما الحُب ؟ هو النهوض من أمام الروح ونثر الروح أمام
الحبيب .

- ٢٦ - ما الأنس ؟ هو التحرر منه ومعرفة في سويداء القلب .
- ٢٧ - ما المحبة ؟ هي جعل الحجر سقاءً أو جعل كلا العالمين طفله .
- ٢٨ - ما الوصل ؟ هو مجيء الوجود من العدم ثم الخروج ثملاً من كليهما .
- ٢٩ - ما النفخة ؟ هي صيرورة إلا هو من لا هو ثم صيرورة كلا العالمين نافجة غزال واحد .
- ٣٠ - ما الشرح ؟ هو التحقق من الغش والمجىء بالشعرة مثل القرع والأنبيق^(١٣٧) .
- ٣١ - ما الحياء ؟ هو عدم الامتزاج باللفظ ورؤية ظله والهروب منه .
- ٣٢ - ما الحيلة ؟ هي المجيء إلى العدم من الوجود ثم القناعة بأي شيء على الجملة .
- ٣٣ - ما الجهد ؟ هو هراق البحر من العين ثم رفع التراب من الماء في نسق .

(١٣٧) هي آلة معروفة تستخدم لتقطير السوائل (فرهنگك عمید) .

٣٤ - ما الجذبة ؟ هي صيرورة ذرة من نظرة واحدة والمضى إلى السدرة^(١٣٨) على جناح "جبريل" .

٣٥ - ما الجود ؟ هو المجيء بلا شىء من الجملة والمجىء بلا شىء فى الجملة بلا اعوجاج .

٣٦ - ما العدل ؟ هو طلب إنصافه وعدم طلب أى إنصاف من أحد .

٣٧ - ما الفضل ؟ هو إنشاء محرم للأسرار وفناء الروح أمام الصنورة حتى الأبد .

٣٨ - ما الذوق ؟ هو امتلاك قطرة من وعده والانتظار على البحر الأعظم .

٣٩ - ما الأمر ؟ هو امتلاك الروح فى العبودية والسير فى المحو تدريجيا .

٤٠ - ما النهى ؟ هو المجيء من القدم فى ألم والمجىء بغير النظر فى ولا غير .

٤١ - ما الحُسن ؟ هو انتقال الحيرة بالقُدوة وصيرورتها فى الوجنة أنموذجا .

(١٣٨) أى سدرة المنتهى أى الوصول إلى مرحلة الفناء والبقاء بالفكر الصوفى .

٤٢ - ما القبح ؟ هو مظاهرة المرأة والمجىء بإصبع واحد من الجسد كله .

٤٣ - ما النفع ؟ هو تعلم الطريق من الشمع وإشعال الكل وإحراق النفس .

٤٤ - ما الصبر ؟ هو الامتزاج بالنار والموت احتراقا وترك الكل .

٤٥ - ما الجَد ؟ هو بذل الروح والقيام على الأمر باستمرار .

٤٦ - ما الهزل ؟ هو إراقة ماء الفراسة وإسالة ماء الورد على النجاسة .

٤٧ - ما السهو ؟ هو البقاء عاجزاً خلف الحجاب والبقاء تحت الأمطار والنوم مبتلاً .

٤٨ - ما الحلم ؟ هو المجىء من ذروة العرش والمجىء إلى الفرش أيضاً بين كل المخلوقات .

٤٩ - ما التوبة ؟ هي القيام بكلّ هذا جملة وضرب خيمة من هذا العالم في ذلك العالم .

٥٠ - ما السجدة ؟ هي اللجوء في الطين من عازك والخصول على عرش الروح في قلب الطين .

٥١ - ما القصد ؟ هو جعل العمى فى العين وجعل إنسان العين
ممر نملة .

٥٢ - ما الحج ؟ هو الخروج عن القدم والرأس وطلب كعبة
القلب والتخضب فى الدم .

٥٣ - ما العفو ؟ هو رفع محنة الروح والاعتقاد أن جرم الخلق
جرمك .

٥٤ - ما الكبر ؟ هو طحن الماء من الهاون وإبراز الإنية على
الحبيب والعدو .

٥٥ - ما العُجب ؟ هو صهر الحديد من الحرارة وتعليم الشيطان
الأبلسة .

٥٦ - ما الحرب ؟ هى السيطرة على الروح وجعل كل رأس
شعرة سنانا .

٥٧ - ما الصلح ؟ هو الاختفاء عن ذاتك وصيرورة الظل حُسنًا
وسوءًا على حد سواء .

٥٨ - ما الغضب ؟ هو الاختيال بالنفس وجعل جهنم للسفلة .

٥٩ - ما الحقْد ؟ هو جعل الصدر سجنًا وإخفاء الثعابين
فى حقته .

٦٠ - ما البخل ؟ هو الموت ظمأً مع الغوص في البحر مثل
"مالك الحزين" (١٣٩) .

٦١ - ما الجُبْن ؟ هو الذبول في الظل والضمور مثل البرعومة
في لحظة .

٦٢ - ما المكر ؟ هو بث السم في الحلو وحيثذ يؤكل الحلو من
العشق .

٦٣ - ما الأمن ؟ هو نزع الطمع عن الروح ، ورؤيتها بلا روح
كالظل .

٦٤ - ما الذل ؟ هو التطهر من النفس والسقوط تحت أقدام
الكلب مثل التراب ذُلاً

٦٥ - ما العز ؟ هو دورانك في الحُسن ورؤيتك في عزَّتكَ .

٦٦ - ما الصدق ؟ هو الوجود أفضل في صدق والوجود في
قوس كله حُسن .

٦٧ - ما الكذب ؟ هو فوران الفقايع في الثلج وإخفاء السهم
في القوس .

(١٣٩) اسم طائر يعيش على شاطئ البحر وهو آكل للسّمك ويقال إنه مع شدة ظمأه
لا يشرب الماء ، ويضرب به المثل على شدة البخل (فرهنگك عميد ص ٢١٣) .

٦٨ - ما الحرص ؟ هو الاحتفاظ بالتراب جهلاً وحينما يصبح جبلاً يكون الموت أسفله .

٦٩ - ما الذنب ؟ هو الحيدة عن الطريق وطى المسك مع النجاسة .

٧٠ - ما القطع ؟ هو السقوط من الروح إلى أسفل وسقوط الزجاج من يد الطفل .

٧١ - ما الخدس ؟ هو رؤية الله في الأصل ورؤية صبح المعرفة بصدق .

٧٢ - ما الطبع ؟ هو الهبوط من طين إلى طين والوقوف على نسق واحد مثل الحمار .

٧٣ - ما اليأس ؟ هو تكدير المهتمومين والانقطاع أيضاً عن كل الأحياء .

٧٤ - ما الضعف ؟ هو الهبوط أسفل من الضعف وإعطاء قوة الفيل إلى نملة .

٧٥ - ما الكشف ؟ هو القفز من التراب في الدم والقفز من داخل الحجاب إلى خارجه .

٧٦ - ما البر ؟ هو موتك ظمأً وجعل الإحسان سراًياً لكل .

٧٧ - ما الوعظ ؟ هو إظهار النبع من الجبل وإعطاء قولك

تطبيقاً له .

٧٨ - ما الصمت ؟ هو القفز من شرك الوجود وإغلاق

كلا الشفتين عن ما سوى الله .

٧٩ - ما الخلق ؟ هو جعل من التراب مفرشاً واستحسان

منادمة الكلاب .

٨٠ - ما الربح ؟ هو الدوران من القيد المطلق والفناء عن النفس .

والبقاء بالحق .

٨١ - ما الخسارة ؟ هي سحق الجوهر جهلاً والانشغال بالوجود

لحظة واحدة .

٨٢ - ما الصبر ؟ هو جعل الحديد خلاً وجعل الحديد في العين

وبراً .

٨٣ - ما الشكر ؟ هو رؤية الإنعام دائماً ثم رؤية المنعم في ذلك

الإنعام .

٨٤ - ما العلم ؟ جعل الذرة جبل قاف والطواف حوله حتى الأبد .

٨٥ - ما الزهد ؟ هو الوجود في حرية عن الدنيا في حراسة

طريق الآخرة .

٨٦ - ما الفقر ؟ هو السلوك فى الفناء والتخلى عن كلا العالمين .
٨٧ - ما الرياء ؟ هو الوجود من نقطة ساكنة والأمان من بلائها .
٨٨ - ما الرزق ؟ هو إحضار السكر من السم و إحضار السماء فى الوهق .

٨٩ - ما الجوع ؟ هو الطعام أصل العالمين والموت أنينًا من الجوع أيضا .

٩٠ - ما الصوم ؟ هو التعلق ببلاط الغير والارتباط بالطريق من الوجود ومن العدم .

٩١ - ما الفرق ؟ هو الاتصال بالدنيا والتعلق بشيء فى الروح تدريجيا .

٩٢ - ما الذكر ؟ هو الإتيان بالدواء من الداء وحمل النقد على الروح على باب القلب .

٩٣ - ما القبلة ؟ هى رؤية الآيات الكبرى ورؤية وجه المولى تدريجيا .

٩٤ - ما الكعبة ؟ هى السقوط فى الجوار والظهور لك بك فى نافذة العالم .

٩٥ - ما الزاد ؟ هو الامتلاء من كل الكل ثم السلوك خاليًا من أى شيء .

٩٦ - ما الكلام ؟ هو القول شيئاً عن الألم والتحلُّ بالبطولة أمام
الفُجْر .

٩٧ - ما القال ؟ هو الطعام من قشر الزيت والشراب من الوعاء
بالماء الصافى .

٩٨ - ما الحيلة ؟ هو البحث عن العزم فى العقل ووصل القطن
والحديد بعضهما ببعض .

٩٩ - ما الغُصَّة ؟ هى عدم رؤية الطريق من العمى وعدم رؤية
الثلج الأسود فى سقر .

١٠٠ - ما القصة ؟ هى الاضطراب من المُشْكِل وقول ذلك
الذى لا يمكن قوله مطلقاً .

١٠١ - ما الشعر ؟ هو فتح الباب لهذا كله وإعطاء شروح
عديدة عجيبة .

مع أن هذا المكان كان مجال السرّ ، فليس من المصلحة البوح
بالأسرار ، وأنا قد اختصرت فى هذا على مائة بيت ، ذلك لأننى لو
أفضتُ فسيصل إلى ألف ، لأنه لكل قلب قدر معلوم ، فإن الأخباريات
ستنصير أنعم من الشمع ، وحيث إن صفات الطريق لا نهاية لها ،
فليس فى الإمكان البوح بأكثر من هذا .

يقول في الشعر (ص ٤٦)

خُلِقَ الشعرُ والعرش والشرع من مادة واحدة ، كي يتزين العالمان من هذه الكلمات الثلاث ، حينما استمدت الأرض من السماء نورها ، صار من هذه الكلمات الثلاث صفة واحدة للعالمين كليهما ، إن الشمس ولو صارت سماوية ، صار أمثال "سنائي" (١٤٠) في السنّا ، من كمال الشعر وشوق الشاعرية ، انظر الفلك بين "الأزرقى" (١٤١) و"الأنورى" (١٤٢) افتح العين ومن الشعر الذى هو كالسكر انظر "الفردوسى" (١٤٣) من فردوس عدن ، انظر الشعر فى إقبال "جمشيد" انظر الشمس "شمسى" (١٤٤) و "خورشيد" ، وإن تنظر من فوق صوب

(١٤٠) هو حكيم أبو المجد مجدود بن آدم من شعراء القرن السادس الهجرى العظام ومن كبار شعراء التصوف ت ٥٤٥ هـ .

(١٤١) هو أبو بكر زين الدين بن إسماعيل وراق الهروى من شعراء القرن الخامس المشهورين ت ٤٦٥ هـ .

(١٤٢) هو أوحى الدين محمد بن محمد الأنورى الملقب بحجة الحق من كبار شعراء القرن السادس الهجرى ت ٥٨٣ هـ وهو من كبار شعراء فن "التصيد" .

(١٤٣) هو أبو القاسم حسن الفردوسى شاعر فن الحماسة الكبير ت ٤١٦ هـ وصاحب الشاهنامه (٦٠٠٠ بيت من الشعر) وهو من كبار شعراء العصر الغزنوى وله حكاية مشهورة مع السلطان محمود الغزنوى عن الشاهنامه تزخر بها كتب التذاكر .

(١٤٤) هو شمس الدين محمد عبد الكريم الطبسى من شعراء القرن السادس ت ٦٢٦ هـ ، وهو من شعراء ما وراء النهر وكان معاصراً للخاقانى .

الأركان ، فسوف ترى "الشهابي" (١٤٥) و "العنصرى" (١٤٦) وإن تحصل لك رغبة في هذا العلم في الملوكية ، فإن يكن العلم في الصين (١٤٧) فحسبك "الخاقاني" (١٤٨) .

وإذ إن الجنة والسما والشمس كالعناصر : الهواء والنار والتراب والماء ، لها نسبة مع هؤلاء الشعراء ؛ فالدنيا إذن شاعرة كالآخرين .

١ - الحكاية والتمثيل (ص ٤٦ - ٤٧)

تخلق أهل الفضل يوماً ، وأدلى كل واحد منهم بدلوه فيما لديه من حديث ، حتى وصل الحديث بهم إلى الشعر والشاعرية ، وكان كل واحد منهم يلغو بحديثه ، وانبروا في مدح الشعر وذمه وطال بهم

(١٤٥) هو : شهاب الدين أحمد بن مؤيد نسفى سمرقندى من شعراء القرن السادس وكان من شعراء بلاد ما وراء النهر ، وكان معاصراً للسوزنى وتبادلا الهجائيات .

(١٤٦) هو : أبو القاسم حسن العنصرى ت ٤٣١هـ من شعراء فن القصيد العظام في العصر العزنى ومن مادحى السلطان محمود الغزنوى .

(١٤٧) إشارة إلى قول الرسول : " اطلبوا العلم ولو بالصين " الجامع الصغير ١/١٤٣ .

(١٤٨) هو : فضل الدين أبو بديل بن على الخاقانى ت ٥٩٥هـ من الشعراء الإيرانيين العظام وتخلص بالحقاقانى نسبة بالحقاقان الأكبر منوچهر بن فریدون شروانشاه ومن أشهر أعماله مثنوى "نحفة العراقيين" .

الحديث فى هذين الأمرين ؛ فقدم عليهم أبو محمد بن الخازن^(١٤٩) وعرض فكره فى كمال الشعر ، وقال : الشعر كلام موزون وأيضاً جميل وهو فى الحقيقة أحسن الأشياء ، ذلك لأنّ الكذب الذى يدخل فى كلّ شيء يجعل ذلك الشيء قبيحاً حتى النهاية ويقال إن الكذب يجعل الشيء الحسن فى الحال قبيحاً حتى ولو كان فى حسنه أطيب من الجنة ، فإذا صار الكذب فى الشعر صريحاً فإنه يصير فى جوار الشعر مثل المعشوق ، ذلك لأنه يصير بالكذب هكذا حسناً ويليق به ؛ إذ يصير به أحسن الأشياء . فذلك الذى يصير الكذب منه عذبا فإن صدقه يارب يكون مثل الشعاع حينما سمع أهل الفضل منه هذا الدليل ، اتفقوا معه جميعاً ، واعتبروا أن الشعر أفضل شيء ، وصار لديهم فى أعلى مقام .

حينما صار الشعرُ فى عصرنا سيئ السمعة ، مضى الحكماء وبقى الحمقى ، فلا جرم أن الحديث ليس له قيمة الآن ، المدح منسوخ والوقت وقت النظم فى الحكمة . انتزعنى القلبُ عن المنسوخ والممدوح ، واقتلع ظلمة الممدوح من روحى ، الحكمة فقط ممدوحى إلى الأبد ، وفى أعماقى هذا القصد فقط .

(١٤٩) هو شاعر ومترسل شهير وهو أصفهاني ومن خواص صاحب بن عباد وأتباعه ورثاه بعد وفاته بمرثية نقلها الثعالبي فى بنية الدهر .

٢ - الحكاية والتمثيل (ص ٤٧ - ٤٩)

هكذا قال "إمام الدين" من أن القرب هو قربُ الله ، لا يحصل عليه أحدٌ في الدنيا من أهل اللطف والطبع في الظاهر والباطن ؛ فكل كلام يخرج من أفواههم ، يخرج - بدوره - موزونا من أفواه الشعراء ، فذلك الذى هو قائد الأنبياء^(١٥٠) قد قال فى شأن الشعراء ، يكون للحق تعالى كنوزٌ لا تحصى ولا يعلمون سرّاً واحداً من ألف منها ، وأيضاً القوافى التى هى عذبة ومتساوية تكون فى القرآن بكثرة^(١٥١) ، إذا لم يكن للقوافى رواج ، فما سرُّ وجودها ناجاً على رأس كل خطبة ؟ النظم والنثر الذى هو بين الناس ، يكون له سرُّه بالقوافى ، إذا لم ينشد الرسولُ الشعرَ حقاً ، وإذا لم يكن الملكُ نَسَاجاً حقاً ؛ فكيف كان اليهود يدعونه بالساحر ؟ والوثنيون يلقبونه بالشاعر ؟ فقال "الحق" تعالى وقوله الحق : إنه فى الحقيقة ليس بساحر^(١٥٢) ولا بشاعر^(١٥٣) ؛ فالشاعر لدى النبى مثل الحجاج لدى الاسكندر ، فذلك الذى يكون كلا الكونين لديه مجرد حبة شعير ، فما حبة الشعير مع البيدر ؟

(١٥٠) يقصد محمداً ﷺ .

(١٥١) يقصد بها الفواصل القرآنية التى تنتهى بها كل آية قرآنية .

(١٥٢) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ ﴾ [سورة يونس آية ٢] .

(١٥٣) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ﴾ [سورة يس آية ٦٩] .

فحينما قال " الحقُّ " تعالى إنه ليس بشاعر فهو لم يكن منهم ، مع أنه لا يلعب على فصاحته ، فهو عند العرب وعند العجم أفصح الفصحاء في كل الأمم^(١٥٤) فنطقه يلجم الشعراء ويجعلون كلامه حلقة في آذانهم ، فيصير أهل الفصاحة أمامه أهل عيب ، ويصبح ظرفاء العالم أمامه تافهين ، فقد أعاد القول على "جبريل" : أيها المحترم ، ما أنا بقارئ ، ولم يكن ، ولا جرم في ذلك . لقد كان كلا العالمين ترابا تحت أقدامه ، مع أنه لم يكن قارئاً ولا شاعراً ، فأى ضمير في ذلك ؟ .

يأتى الشعر من الطبع وأنى للأنبياء ذلك الطبع مثل الشعراء ، أنى لروح القدس تلك الطبيعة ، وأنى للأنبياء سوى الشريعة يأتى في الكلام الكثرة والقلّة ولويوزن يصبح بلا شك كلاماً موزوناً . وقرض الشعر كصناعة الذهب ، حينما يأتون به في العروض يكون موزوناً، لكن ذلك الشخص الذى لديه ذهب بكثرة ، أنى له أن يزنه ؟ فلو وزن الذهب يكون ذهباً موزوناً ، وإن زاد ، فعليه أن يزيد فى الوزن . وحينما لا يسع الميزان الذهب لكثرتة ، فكيف يزن أحد الذهب الكثير ؟ الذهب الكثير لا يوزن فما العمل إذن ؟ كيف يتسنى وزنه حينما يكون كثيراً ؟ ولأن الرسول هو سيد الأسرار ؛ فاللائق أن يكون لديه كلام كثير . ولأنه لا يزن ذهبه ، فهكذا يخرج من صدره غير موزون^(١٥٥) .

(١٥٤) إشارة إلى الحديث النبوى : " أفصح من نطق الضاد " أو " أنا أفصح العرب والعجم " محقق المنظومة حاشية (٣) ص ٤٨ .

(١٥٥) ذلك لأنه ليس بشاعر يزن الشعر ويقرضه ، بل هو حامل للرسالة السماوية إلى الناس فقط .

لو يهب الرجل الكريم الذهب موزونا ، فإذا ما كان موزوناً يكون سليماً ، وحينما يكون الذهب غير موزون فإنه يكون خاماً ، ولو قلت كلاماً موزوناً يكون كلامك أيضاً موزوناً . فمن يكون أطيب قولاً من "حاتم الطائي" (١٥٦) ؟ لكن حسنه طوى عنه فراش البخل ، يكفي أن يكون للملك ساعدٌ فتىً ، لكن الأفضل لهذا الساعد أن يكون ناثر الذهب .

٣ - الحكاية والتمثيل (ص ٤٩)

قيل إن أحد الأمراء يوماً قد دعى أمام أبيه حاجباً كان يقف على بابه ، وقال له : انهضُ أيها الغلام . ماذا تعمل هنا ؟ ، هيا اشترِ الآن للحمار بنصف حبة ذهب علقا (نبات الكرات) ، فقال له الملكُ : أيها المُدبر والتافه ، أنت بخيل ولا يأتي منك سواه . الملكُ الذي يفكر في نصف حبة شعير ، أخرى به أن يمتهن مهنة بيع الكرات ؛ فمن له دراية بهذا القدر ، فكيف تليق به الملوكية؟

(١٥٦) أحد شعراء العرب الكبار وأشتهر بين الناس بشدة كرمه حتى أنه يقال في المثل : أكرم من حاتم . وهو من قبيلة طى وكان معاصراً للناطقة النيبانية : وهو شاعر جاهلي أدرك ولادة الرسول لكنه مات قبل أن يبعث .

٤ - الحكاية والتمثيل (ص ٤٩ - ٥٠)

"المصطفى" ﷺ الذي كان لروحه هذا القدر من الحب ، شيد منبراً لـ "حسن" (١٥٧) تقديرأ له ، وجعله يصعد المنبر صباحاً حتى ينشد عليه أشعاره ، فتارة يثنى عليه وأخرى يستحسن قوله وتارة ثالثة يطلب منه شعراً آخر .

انظروا أيها المنكرون الجاحدون ، لماذا شيد "المصطفى" المنبر ؟ لقد قال لـ "حسن" من فرط إحسانه وكرمه : إن جبريل الأمين معك أيضاً (١٥٨) . سيد الدنيا والدين شمع الكرام كان يدعو الشعراء بأمراء الكلام ، كيف لا يكون للشعر خلودٌ زائدٌ ، وقد قال عنه : أصدق قول العرب قول "ليد" (١٥٩) . لقد قال "المصطفى" إن الشعر المظفر يعد مثل الفنون الأخرى ، فقبحه قبيح وحسنه حسن ، قبحه للعدو وحسنه للصديق . وكان يطلب الشعر من "أبي بكر" و "عمر" ، وكان "علي" المرتضى أشعر منهما . وكان "الحسين" و "الحسن" يرددان نظم

(١٥٧) هو حسن بن ثابت شاعر الرسول ﷺ .

(١٥٨) إشارة إلى قول الرسول لحسان بن ثابت ليرد علي هجوم شعراء قريش عليه : "اهجهم يا حسن وروح القدس تؤيدك" .

(١٥٩) ورد عن الرسول أنه قال أصدق كلام العرب قول "ليد" :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

ثم قال : إلا نعيم الجنة لا يزول .

"حسان" والأشعار الحسنة (١٦٠) ، وكان "للشافعي" ديوان شعر ، وكان لسائر الأئمة الآخرين أشعاراً أيضاً.

الشعر إذا كان حكمة وطاعة يزداد قدره كل يوم وكل ساعة ، الشعر يركن إلى الحكمة لأنه يجد لنفسه طريقاً من خلال "يؤتى الحكمة" (١٦١). شعر المديح والهزل ليس بشعر مطلقاً ؛ فما أفضل شعر الحكمة الذي ليس فيه التواء.

٥ - الحكاية والتمثيل (ص ٥٠ - ٥١)

كان في عهد "عمر" رضي الله عنه رجل قوى ، حينما كان يؤدي الصلاة المفروضة كان يجمع الخلق حوله وينشد الأشعار بعدوبة عليهم في المحراب ، وكان إنشاده للشعر يكون بعد الصلاة حتى أخبر المنكرون لفعله "الفاروق" بذلك فقال : خذوني إليه في التو واللحظة . ففعل الناس ذلك في النهاية ، وما إن رأى الرجل "عمر" حتى هب من مكانه وأخذ براحته وأجلسه أمامه . فقال له "الفاروق" : "أتقرأ بعد الصلاة أشعاراً جذابة أسرة ؟ قال الرجل . يأتيني شيء من الغيب

(١٦٠) ربما يقصد المفضل لديه من الشعر .

(١٦١) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ [سورة البقرة آية ٢٦٩] .

فأتلوه هكذا دون عيب. فقال "عمر": اقرأ، فبدأ الرجلُ في إنشاد الشعر، وحلَّق طائرُ قلب "الفاروق" عالياً. وكان شعر الرجل في ذمِّ نفسه، وكانت حكمته لطيفة ثابتة. واشتدت سعادة "عمر" بشعره فحفظه وردَّده عليه ثانية، قال: هذا الشعر الذي تلوته على بالغ الروعة، وأخذ "عمر" ^{يُؤنِّث} يردِّده باستمرار.

طالما تقدر على شعر كهذا، فيلزمك الجهد لإنشاده على الناس. أنت الذي تنشد الشعر الحسن والشعر السيئ، فلو تجعل الحسن سيئاً فأنت تفعل سوءاً.

٦ - الحكاية والتمثيل (ص ٥١)

كان "الأصمعي" (١٦٢) يمضي في طريق راكباً، فرأى كناساً منهمكاً في عمله، وكان يقول لنفسه: أيتها النفس النفيسة لقد حررتك من الأعمال الخسيسة، لطالما اعتزُّ بك دائماً وأحفظ لك حُسن السمعة؛ فقال له "الأصمعي": لا تقل هذا مرة أخرى، لا تقل هذا الكلام في هذا هنا أيها المسكين، فما دمتَ تعمل في النجاسة فأى

(١٦٢) هو أبو سعيد عبد الملك بن إصمع البصري البغدادي نحوي ولفوي ويتسبب إلى جدّه الأصمعي العالم النحوي المشهور. توفي عام ٢١٥ هـ (تراجم أعلام مصيبت نامہ ص ٣٩٣).

وضاعة أكثر من ذلك الذى أنت فيه فى الدنيا ؟ قال : الذى يوقنى فى ذلة أكثر هو أن أقف على باب مثل بابك ؛ فكل من يكون أمام الخلق خادما ، يكون عملى هذا أفضل منه مائة مرة .

مع أن الطريق ليس فيه سوى جزأ رأسى ، إلا أننى لا أحمل المنّة لأحد فى عنقى .

٧ - الحكاية والتمثيل (ص ٥١ - ٥٢)

قيل إن "سقراط" الحكيم ذلك الرجل الطاهر كان يسير فى طريق مترجلاً ومتألماً من ذلك فسأله شخص : إن ملوك العصر جميعاً يسعون إليك وأنت بعيد عنهم ، والكل يعتقد كثيراً أن لك أن تطلب جواداً حتى لا تقطع الطريق مترجلاً فقال "سقراط" إن حملى لجسدى على قدمى أفضل من حملى المنّة على كاهلى .

مع أن من يطلب فى العالم هو واحد ، فإن راحة البال بلا شك أفضل من ذلك بكثير . مع أن لى بلاغة فى الحديث ، فإن تلك البلاغة تكون لى فى راحة البال ، إذا ما صرت محيراً لكل جاهل فأنا أبقى لا بالبلاغة ولا بالشعر الفصيح . مع أن للملك منصباً كمنصب الإسكندر عالياً إلا أن عبودية المنصب حماقة .

٨ - الحكاية والتمثيل (ص ٥٢ - ٥٣)

ذهب أحد الملوك في رحلة صيد إلى جبل، وكان "بقراط" يقبع في ذلك الوقت في ركن من الغار، وكان يأكل العُشب مثل حيوان بمتعة، وكان يتلفت صوب كل ناحية بكل سعادة . فرآه أحد حشم الملك في طريقه فقال له: إن الملك منذ فترة يرسل في طلبك حتى تكون جليسه ليل نهار وأنت تهرب منه ولا تجدد في طلبه، أنى للنفس القانعة أن تتسول وهى فى الحقيقية ملكة متوجة؟ فقال "بقراط": أيها المغرور بالجاه، لو أنك تقنع بالعُشب وتستحسنه مثلى، فأنى لك أن تجعل الجسد الحر عبداً؟ النفس التى تقنع بمثل هذا القليل لا حيلة للملك معها. ماذا سأفعل بمتاع الدنيا وأنا جد حائر وبلا سكينه؟ فهذا رزقى من الآن حتى الموت وكل ما أريده أكثر منه يكون أمامى، ماذا سأفعل بالذهب إن لم أكن قارون؟ كم سأدور إن لم أكن الفلك؟ هذا هو رزق عمرى وأنا أجلس سعيداً به، أقضى بقية عمرى فى سعادة وهناء.

العمر يمضى فى أيام معدودة ، يمضى بحلوه ومره، مادام العمر يمضى هكذا فماذا يبقى منه فى اليد سوى الريح؟

٩ - الحكاية والتمثيل (ص ٥٣ - ٥٥)

هَبَّ أَحَدُ السَّائِلِينَ وَاقْفَا بَيْنَ النَّاسِ وَقَالَ : لِمَ إِذَا يُعَدُّ "الْحَسَنُ" الْبَصْرِيُّ " فِي الْبَصْرَةِ عَظِيمًا ؟ قِيلَ لَهُ : لِأَنَّ الْخَلْقَ الْيَوْمَ فِي حَاجَةٍ إِلَى عِلْمِهِ فِي الْحَقِيقَةِ وَفِي الْمَجَازِ وَهُوَ لَيْسَ فِي حَاجَةٍ لِأَحَدٍ وَإِنْ قُلْتُ ، فَأَنَّى لَهُ أَنْ يَكُونَ أُسِيرَ فَضْلِ أَحَدٍ فِي الدُّنْيَا . لَقَدْ اسْتَغْنَى فِي زَادِهِ وَرَزَقَهُ عَنِ الْجَمِيعِ بَيْنَمَا الْخَلْقُ يَحْتَاجُونَهُ حَتَّى الْمَمَاتِ . وَهَذِهِ هِيَ الْعِظْمَةُ فِي كَلَامِ الْعَالَمِينَ ، فَلَا جَرَمَ أَنْ جَاءَ عَظِيمًا فِي هَذَا الزَّمَانِ .

يَا قَلْبُ ، اجْعَلْ مِنَ الدَّمِ خَمْرَةً وَمِنَ الرُّوحِ كَأْسًا ، وَأَعْطِ الْخَلْقَ بَضْعَ حَبَّاتٍ وَهَبِي لَهُمْ عِدَدًا مِنَ الشَّرَاكِ . حِينَمَا يَكُونُ لَكَ الْخَبْزُ وَالنَّاسُ فَتَكُونُ كُلُّ شَعْرَةٍ لَكَ سُلْطَانًا . فَكُلُّ مَنْ يَأْكُلُ خَبْزَهُ مِنْ يَدِ الْخَنَازِيرِ لَيْسَ ثَمَّةُ شَكٍّ فِي أَنَّهُ يَشْرَبُ دِمَاءَ الرُّوحِ . حَتَّى تَرِافِقَ الْكِلَابَ عَلَى الْمَائِدَةِ ؟ حَتَّى تَجْعَلَ الشَّمْسَ ذَرَّةً ؟ دَعُ كَالرِّجَالِ هَؤُلَاءِ الْأَخْسَاءُ وَانصهرْ مِثْلَ الْفَرَّاشَةِ فِي الشَّمْعِ . لَوْ تَحْذَرُ آلَامَ الْقَوْلُونَ مِنْ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ ، فَأَنَّى لَكَ الدَّرَايَةُ بِمَا لَدَيْهِمْ مِنْ إِمْسَاكِ ؟ اجْعَلْ مِنْ نَفْسِكَ فَرَّاشَةً وَلَا تَسْلُ عَنْ الْجَنَاحِ ، انْثُرِ الرُّوحَ وَضَحِّ بِالْجَسَدِ وَلَا تَسْلُ ثَانِيَةً . حِينَمَا يَرَى الْأَسَدُ نَارًا لَا يَظْفَرُ بِالْفَرِيصَةِ ، فَيَكُونُ الْأَسَدُ فَرَّاشَةً وَالْفَرَّاشَةُ أُسَدًا . لَا تُقَدِّمُ فِي الشَّجَاعَةِ دَفْعَةً وَاحِدَةً ، فَإِلَّا لَمْ يَكُنْ هَذَا الْإِنْعَامُ الْعَامُ مِنَ الْإِنْعَامِ ؟ صِرْ مُتَدِينًا وَمَحْرَمَ الْأَسْرَارِ ، وَلَا تَكْتَرِثْ بِخَيَالِ الْفَلَاسِفَةِ . لَيْسَ هُنَاكَ مَنْ هُوَ أَبْعَدُ عَنْ شَرِيعَةِ النَّبِيِّ مِنَ الْفِيلَسُوفِ . الشَّرْعُ تَنْفِيزُ أَوْامِرِ

الرسول ووضع التراب على رأس الفلسفة . واعلم أن الفلسفة شريعة " زرادشت " وانها مضادة للشرع . الفلسفة يكفيها العقل الكلى ، ويكفى لعقلنا أمر " قل " (١٦٣) . فى الحقيقة يضيع فى هبة أمر واحد من " قل " مائة عالم من العقل الكلى . إذا لم يعط هذا الأمر الحياة للعقل كيف تتسنى العبودية للعقل ؟ جاء مرشد عقلك ضعيفا من ذلك لأنه جاء إليك بنفسه محررا . أمح بهذا الأمر عين عقلك حتى لا تمحو الخمر عين عقلك . إذا كان العقل يغيب بتأثير الخمر ، فأنى له أن يصير بصيرا بصر أمر " قل " . يجب للعقل " قل " وهى أمر الله حتى يصير مرشدا ودليلا . يبقى لك العقل سواء أكان جزءا أم كُلا ، وعندما تلقى بعين عقلك تبقى لك " قل " . وحينما تسقط حقاً عين عقلك من " قل " فإن حادّ العقل عنها فهذا خطأ . يمضى علم العقل بالأمر لا بالعقل ويمضى وحيداً حائراً . لا تقرأ العلم إلا إحياء للحق ، ولا تعدّ نجاتك فى قراءة " الشفاء " (١٦٤) . علوم الدين الفقه والتفسير والحديث ويخبث كل من يقرأ غير هذا . رجل الدين هو الصوفى والمقرئ والفقهاء ، وإذا لم تقرأ هذا فأنا أدعوك بالسفيه . هذه العلوم الثلاثة الطاهرة هى لب النجاة ، هى حسن الأخلاق وتبديل الصفات ،

(١٦٣) " العطار " يقصد بـ " قل " هنا قوله تعالى ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص آية ١] ويقال إن العقيدة الإسلامية تكمن كلها فى جملة " قل هو الله أحد " .

(١٦٤) المقصود كتاب " الشفاء " للفيلسوف أبى على بن سينا .

هذه العلوم الثلاثة هي الأصل وهي المنبع، فكل من يتجاوزها فهو " لا ينفع " (١٦٥) منها .

هذا الكلامُ حقاً لا يكون على سبيل التهديد ، فهو ينبع من البصيرة وليس تقليداً ، وأنا في هذا قد حملتُ شمةً لكل علم ، وقد حملتُ خرقهً باليةً أمام كل لون . وحينما علمتُ أن الدين هو هذا وكفى فلا جرم أن هذا هو عين اليقين وكفى . وتركتُ كل هذا حتى احترقوا ، طالما نسجوا قلنسوتي من هذا الذي تركته . أخذتُ السماء لونَ المغفر ثانية وتبدلتُ زرقتها بلون هذا المغفر . هذه القلنسوة بلا رءوس يا بني ، فلو أعطوه إياك فلا تتفاخر يا بني . لو لبست تاجَ الفقر فاقطع الرأس ، اقطعه عنك وعن العالمين كليهما عن بعض . أدركُ هذا القول لأنه يأتي بالطامات ، ويأتيك بالترهات المليئة بالخرافات . كيف يكون للخفاش تلك القوة ؟ كيف يرى الشمس واضحة جلية ؟ اخسرَ العقل في الشرع وتظهر ثانية ، ثم صرّ في شوق الحق بعد ذلك بلا مجاز . طالما يظهر مثل العقل والشرع والشوق ، فذلك الذي تطلبه يظهر بالذوق .

سوف يقابلك أربعون مقاماً كلهم فيك ، إذا قمتَ بهذه الأربعينية في طريقك فستصل إلى الحقيقة . عندما تطلب نفسك في الأربعين مقاماً ، تكون الكل في النهاية والسلام .

(١٦٥) إشارة إلى حديث الرسول : " أعوذ بالله من دعاء لا يسمع وقلب لا يخشع وعلم لا ينفع " .
صحيح مسلم ٢٤٩٥ / ٣٠٧

المؤلف في سطور :

الشيخ فريد الدين أبو حامد محمد بن أبي بكر وعُرف «بالعطار،

نسبة إلى مهنة « العطار » التي ورثها عن أبيه ، وهي عبارة عن «أجزاخانة» يعالج فيها المرضى كما يقول بنفسه ، ثم تركها فجأة وانشغل بالتصوف وقرض الشعر الصوفي حتى صار أحد أساتذة هذا النوع من الشعر . ومن أشهر مؤلفاته الصوفية : ديوان من الشعر ، وعدد من المنظومات الشعرية المشهورة مثل : منطق الطير ، مصيبت نامه ، الهى نامه ، خسرو نامه ، اسرار نامه ، إضافة إلى عمله النثرى الكبير «تذكرة الأولياء» .

وُلد العطار في نيسابور عام ٥٤٠ هـ وقُتل - حسب ترجيحنا - فيها على أيدي المغول عام ٦١٨ هـ .

المشروع القومي للترجمة

المشروع القومي للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التي حققتها مشروعات الترجمة التي سبقته في مصر والعالم العربي ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

- ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
- ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية في المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
- ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
- ٤- ترجمة الأصول المعرفية التي أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعي في الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التي تضع القارئ في القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .
- ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

| | | |
|--|-------------------------------|--|
| ١- اللغة العليا | جون كوين | أحمد درويش |
| ٢- الوثيقة والإسلام (ط١) | ك. مادهو باتيكار | أحمد فؤاد بليغ |
| ٣- التراث المسروق | جورج جيمس | شوقي جلال |
| ٤- كيف تتم كتابة السيناريو | انجا كارينتيكوف | أحمد الحضرى |
| ٥- ثريا فى غيبوبة | إسماعيل فصيح | محمد علاء الدين منصور |
| ٦- اتجاهات البحث اللسانى | ميلكا إفتيش | سعد مصلوح ووفاء كامل فايد |
| ٧- العلوم الإنسانية والفلسفة | لوسيان غولدمان | يوسف الانطكى |
| ٨- مشعلو الحرائق | ماكس فريش | مصطفى ماهر |
| ٩- التغيرات البيئية | أندرو. س. جودى | محمود محمد عاشور |
| ١٠- خطاب الحكاية | جيرار چينيت | محمد منقسم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلى |
| ١١- مختارات شعرية | فيسوفا شيمبوريسكا | هناء عبد الفتاح |
| ١٢- طريق الحرير | ديفيد براونيستون وأيرين فرانك | أحمد محمود |
| ١٣- ديانة الساميين | روبرتسن سميث | عبد الوهاب علوب |
| ١٤- التحليل النفسى للأدب | جان بيلمان نويل | حسن المودن |
| ١٥- الحركات الفنية منذ ١٩٤٥ | إوارد لوسى سميث | أشرف رفيق عفيفى |
| ١٦- أثينة السوداء (ج١) | مارتن برنال | يشراف أحمد عثمان |
| ١٧- مختارات شعرية | فيليب لاركين | محمد مصطفى بدوى |
| ١٨- الشعر النفسى فى أمريكا اللاتينية | مختارات | طلعت شاهين |
| ١٩- الأعمال الشعرية الكاملة | جورج سفيريس | نعيم عطية |
| ٢٠- قصة العلم | ج. ج. كراوثر | يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح |
| ٢١- خوخة وألف خوخة وقصص أخرى | صمد بهرنجى | ماجدة العنانى |
| ٢٢- مذكرات رحالة عن المصريين | جون أنتيس | سيد أحمد على الناصرى |
| ٢٣- تجلى الجميل | هانز جيورج جادامر | سعيد توفيق |
| ٢٤- ظلال المستقبل | باتريك بارندر | بكر عباس |
| ٢٥- مثنوى | مولانا جلال الدين الرومى | إبراهيم الدسوقي شتا |
| ٢٦- دين مصر العام | محمد حسين هيكل | أحمد محمد حسين هيكل |
| ٢٧- التنوع البشرى الفلاق | مجموعة من المؤلفين | يأشراف جابر عمشور |
| ٢٨- رسالة فى التسامح | جون لوك | منى أبو سنة |
| ٢٩- الموت والوجود | جيمس ب. كارس | بدر النيب |
| ٣٠- الوثنية والإسلام (ط٢) | ك. مادهو باتيكار | أحمد فؤاد بليغ |
| ٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامى | جان سوفاجيه - كلود كاين | عبد الستار الطوجى وعبد الوهاب علوب |
| ٣٢- الانقراض | ديفيد روب | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٣٣- التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية | أ. ج. هويكنز | أحمد فؤاد بليغ |
| ٣٤- الرواية العربية | روجر آلن | حصة إبراهيم المنيف |
| ٣٥- الأسطورة والحداثة | بول ب. نيكسون | خليل كلفت |
| ٣٦- نظريات السرد الحديثة | والاس مارتن | حياة جاسم محمد |

| | | | |
|-----|--|-------------------------------------|---|
| ٢٧- | واحة سيوة وموسيقاها | بريجيت شيفر | جمال عبد الرحيم |
| ٢٨- | نقد الحداثة | ألن تيرين | أنور مغيث |
| ٢٩- | الحسد والإغريق | بيتر والكوت | منيرة كروان |
| ٤٠- | قصائد حب | أن سكستون | محمد عبد إبراهيم |
| ٤١- | ما بعد المركزية الأوروبية | بيتر جران | عاطف أحمد وإبراهيم فتحي ومحمود ماجد |
| ٤٢- | عالم ماك | بنجامين باربر | أحمد محمود |
| ٤٣- | اللهب المزدوج | أوكتافيو پاث | المهدي أخريف |
| ٤٤- | بعد عدة أصناف | ألدوس هكسلي | مارلين تادرس |
| ٤٥- | التراث المخدور | روبرت ديننا وجون فاين | أحمد محمود |
| ٤٦- | عشرون قصيدة حب | بابلو نيرودا | محمود السيد على |
| ٤٧- | تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج١) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٤٨- | حضارة مصر الفرعونية | فرانسوا دوما | ماهر جويجاتي |
| ٤٩- | الإسلام في البلقان | ه . ت . نوريس | عبد الوهاب علوب |
| ٥٠- | ألف ليلة وليلة أو القول الأسير | جمال الدين بن الشيخ | محمد يرادة وعثمانى الميود ويوسف الأنطكى |
| ٥١- | مسار الرواية الإسبانية أمريكية | داريو بيانوبيا وخ . م . بينياليستي | محمد أبو العطا |
| ٥٢- | العلاج النفسى التدعى | ب . نوفاليس وس . روجسيفيتز ووجر بيل | لطفي فطيم وعادل بمرداش |
| ٥٣- | الدراما والتعليم | أ . ف . ألنجنون | مرسى سعد الدين |
| ٥٤- | المفهوم الإغريقى للمسرح | ج . مايكل والتون | محسن مصيلحي |
| ٥٥- | ما وراء العلم | جون بولكنجهوم | على يوسف على |
| ٥٦- | الأعمال الشعرية الكاملة (ج١) | فديريكو غرسية لوركا | محمود على مكى |
| ٥٧- | الأعمال الشعرية الكاملة (ج٢) | فديريكو غرسية لوركا | محمود السيد و ماهر البطوطى |
| ٥٨- | مسرحيتان | فديريكو غرسية لوركا | محمد أبو العطا |
| ٥٩- | المحبرة (مسرحية) | كارلوس مونيث | السيد السيد سهيم |
| ٦٠- | التصميم والشكل | جوهانز إيتين | صبرى محمد عبد الفنى |
| ٦١- | موسوعة علم الإنسان | شارلوت سيمور - سميث | باشراف : محمد الجوهري |
| ٦٢- | لذة النص | رولان بارت | محمد خير البقاعى |
| ٦٣- | تاريخ النقد الألبى الحديث (ج٢) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٦٤- | برتراند راسل (سيرة حياة) | ألان وود | رمسيس عوض |
| ٦٥- | فى مدح الكسل ومقالات أخرى | برتراند راسل | رمسيس عوض |
| ٦٦- | خمسة مسرحيات أندلسية | أنطونيو جالا | عبد اللطيف عبد الحليم |
| ٦٧- | مختارات شعرية | فرناندر بيسوا | المهدي أخريف |
| ٦٨- | نتاشا العجوز وقصص أخرى | فالتين راسبوتين | أشرف الصباغ |
| ٦٩- | العلم الإسلامى فى أولى القرنين العشرين | عبد الرشيد إبراهيم | أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى |
| ٧٠- | ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية | أوخينيو تشانج رودريجت | عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد |
| ٧١- | السيدة لا تصلح إلا للرمى | داريو فرو | حسن محمود |
| ٧٢- | السياسى العجوز | ت . س . إليوت | فؤاد مجلى |
| ٧٣- | نقد استجابة القارئ | جين ب . تومبكنز | حسن ناظم وعلى حاكم |
| ٧٤- | صلاح الدين والمماليك فى مصر | ل . ا . سيمينوفا | حسن بيومى |

| | | | |
|------|--|---------------------------|----------------------------|
| ٧٥- | فن التراجم والسير الذاتية | أندريه موروا | أحمد درويش |
| ٧٦- | چاك لاكن وإغواء التحليل النفسى | مجموعة من المؤلفين | عبد المقصود عبد الكريم |
| ٧٧- | تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٢) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٧٨- | العولمة - النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية | رونالد روبرتسون | أحمد محمود ونورا أمين |
| ٧٩- | شعرية التأليف | بوريس أوسبنسكى | سعيد الغانمى وناصر حلاوى |
| ٨٠- | بوشكين عند «نافورة النمر» | ألكسندر بوشكين | مكارم الفمرى |
| ٨١- | الجماعات المتخيلة | بندكت أندرسن | محمد طارق الشرقاوى |
| ٨٢- | مسرح ميجيل | ميجيل دى أوفامونو | محمود السيد على |
| ٨٣- | مختارات شعرية | غوتفريد بن | خالد المعالى |
| ٨٤- | موسوعة الأدب والنقد (ج١) | مجموعة من المؤلفين | عبد الحميد شيحة |
| ٨٥- | منصور العلاج (مسرحية) | صلاح زكى أقطاى | عبد الرازق بركات |
| ٨٦- | طول الليل (رواية) | جمال مير صادقى | أحمد فتحى يوسف شتا |
| ٨٧- | نون والقلم (رواية) | جلال آل أحمد | ماجدة العناني |
| ٨٨- | الابتلاء بالتقرب | جلال آل أحمد | إبراهيم التسوقى شتا |
| ٨٩- | الطريق الثالث | أنتونى جيدنز | أحمد زايد ومحمد محيى الدين |
| ٩٠- | وسم السيف وقصص أخرى | بورخيس وآخرون | محمد إبراهيم مبروك |
| ٩١- | المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق | باربرا لاسوتسكا - بشوتياك | محمد هناء عبد الفتاح |
| ٩٢- | لستيب ومضامين المسرح الإمبراطوري المعاصر | كارلوس ميجيل | نادية جمال الدين |
| ٩٣- | محدثات العولمة | مايك فيذرستون وسكوت لاش | عبد الوهاب علوب |
| ٩٤- | مسرحيتنا الحب الأول والصحبة | سمويل بيكيت | فوزية العشماوى |
| ٩٥- | مختارات من المسرح الإسباني | أنطونيو بويرو بايخو | سرى محمد عبد اللطيف |
| ٩٦- | ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى | نخبة | إدوار الخراط |
| ٩٧- | هوية فرنسا (مج١) | فرنان برودل | بشير السباعى |
| ٩٨- | الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٩٩- | تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠) | ديفيد روبنسون | إبراهيم قنديل |
| ١٠٠- | مساطة العولمة | بول هيرست وجراهام تومبسون | إبراهيم فتحى |
| ١٠١- | النص الروائى: تقنيات ومناهج | بيرنار فاليت | رشيد بنحرو |
| ١٠٢- | السياسة والتسامح | عبد الكبير الخطيبى | عز الدين الكتانى الإبريسى |
| ١٠٣- | قبر ابن عربى يليه آباء (شعر) | عبد الوهاب المؤدب | محمد بنيس |
| ١٠٤- | أوبرا ماهوجنى (مسرحية) | برتوات بريشت | عبد النصار مكارى |
| ١٠٥- | مدخل إلى النص الجامع | جيرار جينيت | عبد العزيز شبيب |
| ١٠٦- | الأدب الأندلسى | ماريا خيسوس روبيرامتى | أشرف على دعور |
| ١٠٧- | صورة للفنان فى الشعر الأمريكى اللاتينى المعاصر | نخبة من الشعراء | محمد عبد الله الجعيدى |
| ١٠٨- | ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى | مجموعة من المؤلفين | محمود على مكى |
| ١٠٩- | حروب المياه | جون بولوك وعادل درويش | هاشم أحمد محمد |
| ١١٠- | النساء فى العالم النامى | حسنة بيجوم | منى قطان |
| ١١١- | المرأة والجريمة | فرانسيس هيدسون | ريهام حسين إبراهيم |
| ١١٢- | الاحتجاج الهادئ | أرلين علوى ماكليود | إكرام يوسف |

- ١١٣- راية التمرد سادى پلانت
١١٤- مسرحية حصاد كونجى وسكان المستقع وول شوينكا
١١٥- غرفة تخص المرء وحده فرجينيا وولف
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق) سينثيا تلسون
١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام ليلى أحمد
١١٨- النهضة النسائية فى مصر بىث بارون
١١٩- النساء والأسرة والقوانين الملل فى التاريخ الإسلامى أميرة الأزهرى سنبل
١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط ليلى أبو لغد
١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية فاطمة موسى
١٢٢- نظام العبودية القديم والنموذج المثلى للإنسان جوزيف فوجت
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية أنيئل ألكسندرو فنانبولينا
١٢٤- الفجر الكائن أبهام الرأسالية العالمية جون جراى
١٢٥- التحليل الموسيقى سيدرك ثورپ ديفى
١٢٦- فعل القراءة فولفانج إيسر
١٢٧- إرماب (مسرحية) صفاء فتحي
١٢٨- الأدب المقارن سوزان باسنيت
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة ماريا دولورس أسيس جاروت
١٣٠- الشرق يصعد ثانية أندريه جوندرفراتك
١٣١- مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى مجموعة من المؤلفين
١٣٢- ثقافة العولة مايك فينرستون
١٣٣- الخوف من المرايا (رواية) طارق على
١٣٤- تشريع حضارة بارى ج. كيمب
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت ت. س. إليوت
١٣٦- فلاحو الباشا كينيث كونو
١٣٧- مذكرات ضابط فى العملة الفرنسية على مصر جوزيف مارى مواريه
١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف أندريه جلوكسمان
١٣٩- باريسفالى (مسرحية) ريتشارد فاچنر
١٤٠- حيث تلقى الأنهار هريوت ميسن
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية مجموعة من المؤلفين
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل أ. م. فورستر
١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى ديرك لايدر
١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية) كارلو جولونى
١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية) كارلوس فوينتس
١٤٦- الورقة الحمراء (رواية) ميجيل دى ليبس
١٤٧- مسرحيتان تانكريد دورست
١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية إنريكى أندرسون إمبرت
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأندونيس عاطف فضول
١٥٠- التجربة الإغريقية روبرت ج. ليتمان
- أحمد حسان
نسيم مجلى
سمية رمضان
نهاد أحمد سالم
منى إبراهيم وهالة كمال
لميس النقاش
باشراف: روف عباس
مجموعة من المترجمين
محمد الجندى وإيزابيل كمال
منيرة كروان
أنور محمد إبراهيم
أحمد فؤاد بليج
سمحة الخولى
عبد الوهاب طوب
بشير السباعى
أميرة حسن نويرة
محمد أبو العطا وآخرون
شوقى جلال
لويس بقطر
عبد الوهاب طوب
طلعت الشايب
أحمد محمود
ماهر شفيق فريد
سحر تولىق
كاميليا صبحى
وجيه سمعان عبد المسيح
مصطفى ماهر
أمل الجبورى
نسيم عطية
حسن بيومى
عدلى السمرى
سلامة محمد سليمان
أحمد حسان
على عبدالرحوف البمبى
عبدالغفار مكاوى
على إبراهيم متوفى
أسامة إسبر
منيرة كروان

| | | | |
|------|--|--------------------------------|-----------------------|
| ١٥١- | هوية فرنسا (مج ٢ ، ج١) | فرنان برودل | بشير السباعي |
| ١٥٢- | عدالة الهنود وقصص أخرى | مجموعة من المؤلفين | محمد محمد الخطابي |
| ١٥٣- | غرام الفراغة | فيولين فانويك | فاطمة عبدالله محمود |
| ١٥٤- | مدرسة فرانكفورت | فيل سليتر | خليل كلفت |
| ١٥٥- | الشعر الأمريكي المعاصر | نخبة من الشعراء | أحمد مرسى |
| ١٥٦- | المدارس الجمالية الكبرى | جى أنبال والآن وأوديت فيرمو | مى التمساني |
| ١٥٧- | خسرو وشيرين | النظامي الكنزوي | عبدالعزیز بقوش |
| ١٥٨- | هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢) | فرنان برودل | بشير السباعي |
| ١٥٩- | الأيديولوجية | ديفيد هوكس | إبراهيم فتحي |
| ١٦٠- | آلة الطبيعة | بول إيرليش | حسين بيومي |
| ١٦١- | مسرحيتان من المسرح الإسباني | أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا | زيدان عبدالحليم زيدان |
| ١٦٢- | تاريخ الكنيسة | يوحنا الأسوي | صلاح عبدالعزيز محبوب |
| ١٦٣- | موسوعة علم الاجتماع (ج ١) | جوردون مارشال | باشرف: محمد الجوهري |
| ١٦٤- | شامبوليون (حياة من نور) | جان لاكوثير | نبيل سعد |
| ١٦٥- | حكايات الثعلب (قصص أطفال) | أ. ن. أقاتاسيفا | سهير المصادفة |
| ١٦٦- | العلاقات بين المتنبيين والعلمانيين في إسرائيل | يشعياهو ليتمان | محمد محمود أبوغدير |
| ١٦٧- | في عالم طاغور | رايندرنات طاغور | شكري محمد عياد |
| ١٦٨- | دراسات في الأدب والثقافة | مجموعة من المؤلفين | شكري محمد عياد |
| ١٦٩- | إبداعات أدبية | مجموعة من المؤلفين | شكري محمد عياد |
| ١٧٠- | الطريق (رواية) | ميجيل ليبيس | بسام ياسين رشيد |
| ١٧١- | وضع حد (رواية) | فرائد بيجو | هدى حسين |
| ١٧٢- | حجر الشمس (شعر) | نخبة | محمد محمد الخطابي |
| ١٧٣- | معنى الجمال | ولتر ت. ستيس | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٧٤- | صناعة الثقافة السوداء | إيليس كاشمور | أحمد محمود |
| ١٧٥- | التليفزيون في الحياة اليومية | لورينزو فيلشس | وجيه سمعان عبد المسيح |
| ١٧٦- | نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية | توم تيتنبرج | جلال البنا |
| ١٧٧- | أنطون تشيخوف | هنري تروايا | حصه إبراهيم المنيف |
| ١٧٨- | مختارات من الشعر اليوناني الحديث | نخبة من الشعراء | محمد حمدي إبراهيم |
| ١٧٩- | حكايات أيسوب (قصص أطفال) | أيسوب | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٠- | قصة جاويد (رواية) | إسماعيل فصيح | سليم عبد الأمير حمدان |
| ١٨١- | الثقافة الأمريكية من الثلاثينات إلى الثمانينات | هنسفت ب. ليتش | محمد يحيى |
| ١٨٢- | العنف والنبوة (شعر) | و.ب. بيتس | ياسين طه حافظ |
| ١٨٣- | جان كوكو على شاشة السينما | رينيه جيلسون | فتحي العشري |
| ١٨٤- | القاهرة: حالة لا تنام | هانز إيندورفر | دسوقي سعيد |
| ١٨٥- | أسفار العهد القديم في التاريخ | توماس تومسن | عبد الوهاب علوب |
| ١٨٦- | معجم مصطلحات هيجل | ميخائيل إنود | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٧- | الأرض (رواية) | بُزرج علوى | محمد علاء الدين منصور |
| ١٨٨- | موت الأنثى | ألفين كرنان | بدر الديب |

| | | | |
|------|--|---------------------------|---|
| ١٨٩- | العصر والبصيرة مقالات في بلامة انتقد العصر | بول دي مان | سعيد الفانمي |
| ١٩٠- | محاورات كونفوشيوس | كونفوشيوس | محسن سيد فرجاني |
| ١٩١- | الكلام وأسمال وقصص أخرى | الحاج أبو بكر إمام وآخرون | مصطفى حجازي السيد |
| ١٩٢- | سياحت نامه إبراهيم بك (ج١) | زين العابدين الراعي | محمود علاوي |
| ١٩٣- | عامل المنجم (رواية) | بيتر أبراهامز | محمد عبد الواحد محمد |
| ١٩٤- | مختارات من النقد الانجلو-أمريكي الحديث | مجموعة من النقاد | ماهر شفيق فريد |
| ١٩٥- | شتاء ٨٤ (رواية) | إسماعيل فصيح | محمد علاء الدين منصور |
| ١٩٦- | المهلة الأخيرة (رواية) | فالنتين راسبوتين | أشرف الصباغ |
| ١٩٧- | سيرة الفاروق | شمس العلماء شبلي النعماني | جلال السعيد الحفناوي |
| ١٩٨- | الاتصال الجماهيري | إدوين إمري وآخرون | إبراهيم سلامة إبراهيم |
| ١٩٩- | تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية | يعقوب لاندوا | جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد الحفيظ حماد |
| ٢٠٠- | ضحايا التنمية المقاومة والبدائل | جيرمي سيبروك | فخري لبيب |
| ٢٠١- | الجانب الديني للفلسفة | جوزايا رويس | أحمد الأنصاري |
| ٢٠٢- | تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج١) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٢٠٣- | الشعر والشاعرية | الطاف حسين حالي | جلال السعيد الحفناوي |
| ٢٠٤- | تاريخ نقد العهد القديم | زالمان شارازر | أحمد هويدي |
| ٢٠٥- | الجنات والشعوب واللغات | لويجي لوقا كافاللي-سفرزا | أحمد مستجير |
| ٢٠٦- | الهيولية تصنع علماً جديداً | جيمس جلايك | علي يوسف علي |
| ٢٠٧- | ليل أفريقي (رواية) | رامون خونا سندير | محمد أبو العطا |
| ٢٠٨- | شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي | دان أوريان | محمد أحمد صالح |
| ٢٠٩- | السرد والمسرح | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٢١٠- | مثنويات حكيم سنائي (شعر) | سنائي الفرثوي | يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٢١١- | فردينان دوسوسير | جوناثان كلر | محمود حمدي عبد الفتي |
| ٢١٢- | قصص الأمير مرزيان على لسان الحيوان | مرزيان بن رستم بن شروين | يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٢١٣- | مصر منذ قدم نابليون حتى رحيل محمد الناصر | ريمون فلاور | سيد أحمد علي الناصري |
| ٢١٤- | قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع | أنتوني جينتز | محمد محيي الدين |
| ٢١٥- | سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢) | زين العابدين الراعي | محمود علاوي |
| ٢١٦- | جوانب أخرى من حياتهم | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٢١٧- | مسرحيتان طبيعيتان | سمويل بيكيت وهارولد بينتر | نادية البنهاوي |
| ٢١٨- | لعبة الحجلة (رواية) | خوليو كورتاثان | علي إبراهيم منوفي |
| ٢١٩- | بقايا اليوم (رواية) | كازو إيشجورو | طلعت الشايب |
| ٢٢٠- | الهيولية في الكون | باري باركر | علي يوسف علي |
| ٢٢١- | شعرية كفافى | جريجوري جوزدانيس | رفعت سلام |
| ٢٢٢- | فرانز كافكا | رونالد جراي | نسيم مجلى |
| ٢٢٣- | العلم في مجتمع حر | باول فيرابند | السيد محمد نقادي |
| ٢٢٤- | دمار يوغسلافيا | برانكا ماجاس | منى عبدالظاهر إبراهيم |
| ٢٢٥- | حكاية غريق (رواية) | جابريل جارشيا ماركيث | السيد عبدالظاهر السيد |
| ٢٢٦- | أرض المساء وقصائد أخرى | ديفيد هربت لورانس | طاهر محمد علي البربري |

| | | | |
|-------------------------------------|--------------------------|-------------------------------------|------|
| السيد عبدالظاهر عبدالله | خوسيه ماري ديث بوركي | المرح الإسباني في القرن السابع عشر | ٢٢٧- |
| ماري تيريز عبدالمسيح وخالد حسن | جانيت رولف | علم الجمالية وعلم اجتماع الفن | ٢٢٨- |
| أمير إبراهيم العمري | نورمان كيجان | مازق البطل الوحيد | ٢٢٩- |
| مصطفى إبراهيم فهمي | فرانسواز جاكوب | عن الذباب والفئران والبشر | ٢٣٠- |
| جمال عبدالرحمن | خايمي سالوم بيدال | الترافيل أو الجيل الجديد (مسرحية) | ٢٣١- |
| مصطفى إبراهيم فهمي | توم ستونير | ما بعد المعلومات | ٢٣٢- |
| طلعت الشايب | أرثر هيرمان | فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي | ٢٣٣- |
| فؤاد محمد عكود | ج. سينسر تريمنجهام | الإسلام في السودان | ٢٣٤- |
| إبراهيم الدسوقي شتا | مولانا جلال الدين الرومي | ديوان شمس تيريزي (ج١) | ٢٣٥- |
| أحمد الطيب | ميشيل شوكيفيتش | الولاية | ٢٣٦- |
| عنايات حسين طلعت | روين فيدين | مصر أرض الوادي | ٢٣٧- |
| باسر محمد جادالله وعيسى مديولى احمد | تقرير لمنظمة الأنكتاد | العولة والتحرير | ٢٣٨- |
| نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق | جيلا رامراز - رايوخ | العربي في الأدب الإسرائيلي | ٢٣٩- |
| صلاح محجوب إدريس | كاي حافظ | الإسلام والغرب وإمكانية الحوار | ٢٤٠- |
| ابتهسام عبدالله | ج. م. كوتزي | في انتظار البرابرة (رواية) | ٢٤١- |
| صبري محمد حسن | وليام إمبسون | سبعة أنماط من الغموض | ٢٤٢- |
| بإشراف: صلاح فضل | ليفى بروفنتسال | تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١) | ٢٤٣- |
| نادية جمال الدين محمد | لورا إسكيبيل | الغليان (رواية) | ٢٤٤- |
| توفيق على منصور | إليزابيتا أديس وآخرون | نساء مقالات | ٢٤٥- |
| على إبراهيم منوفي | جابريل جارشيا ماركيث | مختارات قصصية | ٢٤٦- |
| محمد طارق الشرفاوي | والتر أرمبرست | الثقافة الجماهيرية والعدالة في مصر | ٢٤٧- |
| عبداللطيف عبدالعليم | أنطونيو جالا | حقول عدن الخضراء (مسرحية) | ٢٤٨- |
| رفعت سلام | مراجو شتامبوك | لغة التمزق (شعر) | ٢٤٩- |
| ماجدة محسن أباطلة | لورتيك لينك | علم اجتماع العلوم | ٢٥٠- |
| بإشراف: محمد الجوهري | جوردون مارشال | موسوعة علم الاجتماع (ج٢) | ٢٥١- |
| على بدران | مارجو بدران | رائدات الحركة النسوية المصرية | ٢٥٢- |
| حسن بيومي | ل. أ. سيميتوفا | تاريخ مصر الفاطمية | ٢٥٣- |
| إمام عبد الفتاح إمام | ديف روينسون وجودي جرونز | أقدم لك: الفلسفة | ٢٥٤- |
| إمام عبد الفتاح إمام | ديف روينسون وجودي جرونز | أقدم لك: أفلاطون | ٢٥٥- |
| إمام عبد الفتاح إمام | ديف روينسون وكريس جارات | أقدم لك: ديكارت | ٢٥٦- |
| محمود سيد أحمد | وليم كلي رايت | تاريخ الفلسفة الحديثة | ٢٥٧- |
| عبادة كُحيلة | سير أنجوس فريزر | الفجر | ٢٥٨- |
| فاروجان كازانجيان | مخبة | مختارات من الشعر الأرمني عبر العصور | ٢٥٩- |
| بإشراف: محمد الجوهري | جوردون مارشال | موسوعة علم الاجتماع (ج٣) | ٢٦٠- |
| إمام عبد الفتاح إمام | زكي نجيب محمود | رحلة في فكر زكي نجيب محمود | ٢٦١- |
| محمد أبو العطا | إيواريو منوثا | مدينة المعجزات (رواية) | ٢٦٢- |
| على يوسف على | جون جرين | الكشف عن حافة الزمن | ٢٦٣- |
| لويس عوض | هوراس وشلي | إبداعات شعرية مترجمة | ٢٦٤- |

| | | | |
|--|--------------------------------|--|------|
| روايات مترجمة | أوسكار وايلد وصمويل جونسون | لويس عوض | ٢٦٥- |
| مدير المدرسة (رواية) | جلال آل أحمد | عادل عبد المنعم على | ٢٦٦- |
| فن الرواية | ميلان كونديرا | بدر الدين عروكي | ٢٦٧- |
| ديوان شمس تبريزي (ج٢) | مولانا جلال الدين الرومي | إبراهيم الدسوقي شتا | ٢٦٨- |
| وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج١) | وليم جيفورد بالجريف | صبري محمد حسن | ٢٦٩- |
| وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج٢) | وليم جيفورد بالجريف | صبري محمد حسن | ٢٧٠- |
| الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ | توماس سي. بانرسون | شوقي جلال | ٢٧١- |
| الآلية الأثرية في مصر | سي. سي. والترز | إبراهيم سلامة إبراهيم | ٢٧٢- |
| الأصل الاجتماعي والثانية لمرحلة عربية في مصر | جوان كول | عنان الشهاوي | ٢٧٣- |
| السيدة باربارا (رواية) | رومولو جاييجوس | محمود على مكي | ٢٧٤- |
| ح. س. إيلوت شاعرًا وثالثًا روائيًّا مسرحيًّا | مجموعة من النقاد | ماهر شفيق فريد | ٢٧٥- |
| فنون السينما | مجموعة من المؤلفين | عبد القادر التلمساني | ٢٧٦- |
| الجنات والصراع من أجل الحياة | براين فورد | أحمد فوزي | ٢٧٧- |
| البدايات | إسحاق عظيموف | ظريف عبدالله | ٢٧٨- |
| الحرب الباردة الثقافية | ف. س. سوندرز | طلعت الشايب | ٢٧٩- |
| الأم والنصيب وقصص أخرى | بريم شند وآخرون | سمير عبد الحميد إبراهيم | ٢٨٠- |
| الفريوس الأعلى (رواية) | عبد الحليم شرر | جلال الحفناوي | ٢٨١- |
| طبيعة العلم غير الطبيعية | لويس روليرت | سمير حنا صادق | ٢٨٢- |
| السهل يحترق وقصص أخرى | خوان رولفو | على عبد الرؤوف البمبي | ٢٨٣- |
| هرقل مجنونًا (مسرحية) | يوربيديس | أحمد عثمان | ٢٨٤- |
| رحلة خواجه حسن نظامي الدهلوي | حسن نظامي الدهلوي | سمير عبد الحميد إبراهيم | ٢٨٥- |
| سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢) | زين العابدين المراغي | محمود علاوي | ٢٨٦- |
| الثقافة والعولمة والنظام العالمي | أنتوني كنج | محمد يحيى وآخرون | ٢٨٧- |
| الفن الروائي | ديفيد لودج | ماهر البطوطي | ٢٨٨- |
| ديوان منوچهری الدامغانی | أبو نجم أحمد بن قوص | محمد نور الدين عبد المنعم | ٢٨٩- |
| علم اللغة والترجمة | جورج مونان | أحمد زكريا إبراهيم | ٢٩٠- |
| تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج١) | فرانشيسكو رويس رامون | السيد عبد الظاهر | ٢٩١- |
| تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج٢) | فرانشيسكو رويس رامون | السيد عبد الظاهر | ٢٩٢- |
| مقدمة للأدب العربي | روجر آلن | مجدي توفيق وآخرون | ٢٩٣- |
| فن الشعر | بوانو | رجاء ياقوت | ٢٩٤- |
| سلطان الأسطورة | جوزيف كامبل وبيل موريز | بدر الديب | ٢٩٥- |
| مكبث (مسرحية) | وليم شكسبير | محمد مصطفى بدوي | ٢٩٦- |
| فن النحو بين اليونانية والسريانية | ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازي | ماجدة محمد أنور | ٢٩٧- |
| ملساء العبيد وقصص أخرى | نخبة | مصطفى حجازي السيد | ٢٩٨- |
| ثورة في التكنولوجيا الحيوية | جين ماركس | هاشم أحمد محمد | ٢٩٩- |
| استعمارية مشرق في القرنين التاسع عشر والعشرين (ج١) | لويس عوض | جمال الجزيرة وبهاء جاعين وإيزابيل كمال | ٣٠٠- |
| استعمارية مشرق في القرنين التاسع عشر والعشرين (ج٢) | لويس عوض | جمال الجزيرة و محمد الجندي | ٣٠١- |
| أقدم لك: فنجنشتين | جون هيثون وجودي جروفز | إمام عبد الفتاح إمام | ٣٠٢- |

| | | | |
|------|---------------------------------------|-------------------------------|-----------------------|
| ٢٠٢- | أقدم لك: بوذا | جين هوب ويورن فان لون | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٠٤- | أقدم لك: ماركس | ريوس | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٠٥- | الجلد (رواية) | كروزيو مالابارته | صلاح عبد الصبور |
| ٢٠٦- | الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ | جان فرانسوا ليوتار | نبيل سعد |
| ٢٠٧- | أقدم لك: الشعور | ديفيد بابينو وهوارد سلبنا | محمود مكي |
| ٢٠٨- | أقدم لك: علم الوراثة | ستيف جونز ويورن فان لو | ممدوح عبد المنعم |
| ٢٠٩- | أقدم لك: الذهن والمخ | أنجوس جيلاتي وأوسكار زاريت | جمال الجزيري |
| ٢١٠- | أقدم لك: يوتج | ماجي هايد ومايكل ماكجنس | محيي الدين مزيد |
| ٢١١- | مقال في المنهج الفلسفي | ر.ج كوتنجوود | فاطمة إسماعيل |
| ٢١٢- | روح الشعب الأسود | وليم دييويوس | أسعد حليم |
| ٢١٣- | أمثال فلسطينية (شعر) | خايمر بيان | محمد عبدالله الجعيدى |
| ٢١٤- | مارسيل دوشامب: الفن كعدم | جانيس مينيك | هويدا السباعي |
| ٢١٥- | جرامشي في العالم العربي | ميشيل بروندينو والطاهر لبيب | كاميليا صبحي |
| ٢١٦- | محاكمة سقراط | أى. ف. ستون | نسيم مجلى |
| ٢١٧- | بلا غد | س. شير لايموفا- س. زنيكين | أشرف الصباغ |
| ٢١٨- | الألب الروسى في السنوات العشر الأخيرة | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٢١٩- | صور نريدا | جايتري اسيفاك وكريستوفر نوريس | حسام تايلى |
| ٢٢٠- | لمعة السراج لحضرة التاج | مؤلف مجهول | محمد علاء الدين منصور |
| ٢٢١- | تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج ١) | ليفى برو فنسال | بإشراف: صلاح فضل |
| ٢٢٢- | وجهات نظر حديثة في تاريخ الفن الغربى | دبليو يوجين كلينباور | خالد مفلح حمزة |
| ٢٢٣- | فن الساتورا | تراث يوناني قديم | هانم محمد فوزى |
| ٢٢٤- | اللعب بالنار (رواية) | أشرف أسدى | محمود علاوى |
| ٢٢٥- | عالم الآثار (رواية) | فيليب بوسان | كريستين يوسف |
| ٢٢٦- | المعرفة والمصلحة | يورجين هابرماس | حسن صقر |
| ٢٢٧- | مختارات شعرية مترجمة (ج ١) | نخبة | توفيق على منصور |
| ٢٢٨- | يوسف وزليخا (شعر) | نور الدين عبد الرحمن الجامى | عبد العزيز بقوش |
| ٢٢٩- | رسائل عيد الميلاد (شعر) | تد هيرز | محمد هيد إبراهيم |
| ٢٣٠- | كل شيء عن التمثيل الصامت | مارفن شبرد | سامى صلاح |
| ٢٣١- | عندما جاء السردين وقصص أخرى | ستيفن جرائ | سامية دياب |
| ٢٣٢- | شهر العسل وقصص أخرى | نخبة | على إبراهيم منوفى |
| ٢٣٣- | الإسلام في بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥ | نبيل مطر | بكر عباس |
| ٢٣٤- | لقطات من المستقبل | أرثر كلارك | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٢٣٥- | عصر الشك: دراسات عن الرواية | ناتالى ساروت | فتحي العشرى |
| ٢٣٦- | متون الأهرام | نصوص مصرية قديمة | حسن صابر |
| ٢٣٧- | فلسفة الولاء | جوزايا رويس | أحمد الانتصارى |
| ٢٣٨- | نظرات حائرة وقصص أخرى | نخبة | جلال الحفناوى |
| ٢٣٩- | تاريخ الألب في إيران (ج ٢) | إيوارد براون | محمد علاء الدين منصور |
| ٢٤٠- | اضطراب في الشرق الأوسط | بيرش بيربروجلو | فخرى لبيب |

| | | | |
|------|--|----------------------------|-----------------------|
| ٢٤١- | قصائد من رلكه (شعر) | راينر ماريا رلكه | حسن حلمى |
| ٢٤٢- | سلامان وأبسال (شعر) | نور الدين عبدالرحمن الجامى | عبد العزيز بقوش |
| ٢٤٣- | العالم البرجوازى الزائل (رواية) | نادين جورديمر | سمير عبد ربه |
| ٢٤٤- | الموت فى الشمس (رواية) | بيتر بالانجيو | سمير عبد ربه |
| ٢٤٥- | الركض خلف الزمان (شعر) | بونى ندانى | يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٢٤٦- | سحر مصر | رشاد رشدى | جمال الجزيرى |
| ٢٤٧- | النصبة الطائشون (رواية) | جان كوكتو | بكر الحلو |
| ٢٤٨- | النصرة الأولى فى الألب التركى (ج١) | محمد فؤاد كوبريلى | عبدالله أحمد إبراهيم |
| ٢٤٩- | دليل القارئ إلى الثقافة الجادة | آرثر والدهورن وآخرون | أحمد عمر شاهين |
| ٢٥٠- | بانوراما الحياة السياحية | مجموعة من المؤلفين | عطية شحاتة |
| ٢٥١- | مبادئ المنطق | جوزايا روس | أحمد الانصارى |
| ٢٥٢- | قصائد من كفافيس | قسطنطين كفافيس | نعيم عطية |
| ٢٥٣- | الفن الإسلامى فى الأندلس الزخرفة الهندسية | باسيليو يابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٢٥٤- | الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية | باسيليو يابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٢٥٥- | التيارات السياسية فى إيران المعاصرة | حجت مرتجى | محمود علاوى |
| ٢٥٦- | الميراث المر | بول سالم | بدر الرفاعى |
| ٢٥٧- | متون هرمس | تيموثى فريك وبيتر غاندى | عمر الفاروق عمر |
| ٢٥٨- | أمثال الهوسا العامة | نخبة | مصطفى حجازى السيد |
| ٢٥٩- | محاربة بارمنيدس | أفلاطون | حييب الشارونى |
| ٢٦٠- | أنثروبولوجيا اللغة | أندريه جاكوب ونويلا باركان | ليلى الشريينى |
| ٢٦١- | التصحر: التهديد والمجابهة | آلان جرينجر | عاطف معتمد وأمال شارد |
| ٢٦٢- | تلميذ بابنبرج (رواية) | هاينرش شبورل | سيد أحمد فتح الله |
| ٢٦٣- | حركات التحرير الأفريقية | ريتشارد جيبسون | صبرى محمد حسن |
| ٢٦٤- | حادثة شكسبير | إسماعيل سراج الدين | نجلاء أبو عجاج |
| ٢٦٥- | سام باريس (شعر) | شارل بودلير | محمد أحمد حمد |
| ٢٦٦- | نساء يركضن مع النتاب | كلاريسا بنكولا | مصطفى محمود محمد |
| ٢٦٧- | القلم الجرىء | مجموعة من المؤلفين | البراقى عبدالهادى رضا |
| ٢٦٨- | المصطلح السردى: معجم مصطلحات | جيرالد برنس | عابد خزندار |
| ٢٦٩- | المرأة فى أدب نجيب محفوظ | فوزية العثمانى | فوزية العثمانى |
| ٢٧٠- | الفن والحياة فى مصر الفرعونية | كليرلا لويت | فاطمة عبدالله محمود |
| ٢٧١- | النصرة الأولى فى الألب التركى (ج٢) | محمد فؤاد كوبريلى | عبدالله أحمد إبراهيم |
| ٢٧٢- | عاش الشباب (رواية) | وانغ مينغ | وحيد السعيد عبدالحميد |
| ٢٧٣- | كيف تعد رسالة دكتوراه | أومبرتو إيكو | على إبراهيم منوفى |
| ٢٧٤- | اليوم السادس (رواية) | أندريه شديد | حمادة إبراهيم |
| ٢٧٥- | الخلود (رواية) | ميلان كونديرا | خالد أبو اليزيد |
| ٢٧٦- | الغضب وأحلام السنين (مسرحيات) | جان أنوى وآخرون | إيوار الخراط |
| ٢٧٧- | تاريخ الأدب فى إيران (ج٤) | إيوارد براون | محمد علاء الدين منصور |
| ٢٧٨- | المسافر (شعر) | محمد إقبال | يوسف عبدالفتاح فرج |

| | | |
|------------------------|--------------------------------|--|
| جمال عبدالرحمن | سفيل باث .. | ٢٧٩- ملك في الحديقة (رواية) |
| شعيرين عبدالسلام | جوتتر جراس | ٢٨٠- حديث عن الخسارة |
| رانيا إبراهيم يوسف | ر. ل. تراسك | ٢٨١- أساسيات اللغة |
| أحمد محمد نادي | بهاء الدين محمد إسفنديار | ٢٨٢- تاريخ طبرستان |
| سمير عبدالحميد إبراهيم | محمد إقبال | ٢٨٣- هدية الحجاز (شعر) |
| إيزابيل كمال | سوزان إنجيل | ٢٨٤- القصص التي يحكيها الأطفال |
| يوسف عبدالفتاح فرج | محمد علي بهزاد | ٢٨٥- مشقري العشق (رواية) |
| ريهام حسين إبراهيم | جانيت تود | ٢٨٦- دفاعاً عن التاريخ الأدبي النسوي |
| بهاء جاهين | جون بن | ٢٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر) |
| محمد علاء الدين منصور | سعدى الشيرازي | ٢٨٨- مواعظ سعدى الشيرازي (شعر) |
| سمير عبدالحميد إبراهيم | نخبة | ٢٨٩- تفاهم وقصص أخرى |
| عثمان مصطفى عثمان | إم. في. رويرثس | ٢٩٠- الأرضيات والمدن الكبرى |
| منى الدروبي | مايف بينشى | ٢٩١- الحافلة الليكسية (رواية) |
| عبداللطيف عبدالحميد | فرناندو دي لا جرانجا | ٢٩٢- مقامات ورسائل أندلسية |
| زينب محمود الخضيرى | ندوة لويس ماسينيون | ٢٩٣- في قلب الشرق |
| هاشم أحمد محمد | بول ديفيز | ٢٩٤- القوى الأربع الأساسية في الكون |
| سليم عبد الأمير حمدان | إسماعيل فصيح | ٢٩٥- لام سياوش (رواية) |
| محمود علاوى | تقى نجارى راد | ٢٩٦- السافاك |
| إمام عبدالفتاح إمام | لورانس جين وكيتى شين | ٢٩٧- أقدم لك: نيتشه |
| إمام عبدالفتاح إمام | فيليب تودى وهوارد ريد | ٢٩٨- أقدم لك: سارتر |
| إمام عبدالفتاح إمام | ديفيد ميروفتش وآلان كوركس | ٢٩٩- أقدم لك: كامى |
| باهر الجوهري | ميشائيل إنده | ٤٠٠- مومو (رواية) |
| ممدوح عبد المنعم | زياد بن ساربر وأخرون | ٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات |
| ممدوح عبدالمنعم | ج. ب. مالك إيفوى وأوسكار زاريت | ٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكينج |
| عماد حسن بكر | تودور شتورم وجوتفرد كولر | ٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان) |
| ظبية خميس | ديفيد إبرام | ٤٠٤- تعويذة الحصى |
| حمادة إبراهيم | أندريه جيد | ٤٠٥- إيزابيل (رواية) |
| جمال عبد الرحمن | مانويلا مانتاناريس | ٤٠٦- المستعربون الإسبان في القرن ١٩ |
| طلعت شاهين | مجموعة من المؤلفين | ٤٠٧- الأدب الإسباني المعاصر بقلم كتابه |
| عنان الشهاوى | جوان فونشركنج | ٤٠٨- معجم تاريخ مصر |
| إلهامى عمارة | برتراند راسل | ٤٠٩- انتصار المعادة |
| الزواوى بغودة | كارل بوير | ٤١٠- خلاصة القرن |
| أحمد مستجير | جينيغر أكرمان | ٤١١- همس من الماضي |
| ياشراف: صلاح فضل | ليفى بروفنسال | ٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج ٢) |
| محمد البخارى | ناظم حكمت | ٤١٣- أغنيات المنفى (شعر) |
| أمل الصبان | باسكال كازانوفنا | ٤١٤- الجمهورية العالمية للأدب |
| أحمد كامل عبدالرحيم | فريدريش دورينمات | ٤١٥- صورة كوكب (مسرحية) |
| محمد مصطفى بدوى | أ. أ. رتشاردز | ٤١٦- مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر |

| | | |
|------|--|---|
| ٤١٧- | تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٥) رينيه ويليك | مجاهد عبدالمنعم مجاهد |
| ٤١٨- | سياسات الزمر الحاكمة في مصر العشانية جين هاثواي | عبد الرحمن الشيخ |
| ٤١٩- | العصر الذهبي للإسكندرية جون مارلو | نسيم مجلى |
| ٤٢٠- | مكرو ميجاس (قصة فلسفية) فولتير | الطيب بن رجب |
| ٤٢١- | الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول روى متحدة | أشرف كيلانى |
| ٤٢٢- | رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج١) ثلاثة من الرحالة | عبدالله عبدالرازق إبراهيم |
| ٤٢٣- | إسراعات الرجل الطيف نخبة | وحيد النقاش |
| ٤٢٤- | لوائح الحق ولوائح العشق (شعر) نور الدين عبدالرحمن الجاسي | محمد علاء الدين منصور |
| ٤٢٥- | من طاروس إلى فرج محمود طلوعى | محمود علاوى |
| ٤٢٦- | الخفافيش وقصص أخرى نخبة | محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب |
| ٤٢٧- | بانديراس الطاغية (رواية) باي إنكلان | ثريا شلبى |
| ٤٢٨- | الخزانة الخفية محمد هوت بن داود خان | محمد أمان صانى |
| ٤٢٩- | أقدم لك: هيجل ليود سينسر وأندرجى كروز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٠- | أقدم لك: كانط كريستوفر وانت وأندرجى كليوفسكى | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣١- | أقدم لك: فوكو كريس هوروكس وزوران جفتيك | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٢- | أقدم لك: ماكياثلى باتريك كيرى وأوسكار زاريت | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٣- | أقدم لك: جويس ديفيد نوريس وكارل فلنت | حمدي الجابري |
| ٤٣٤- | أقدم لك: الرومانسية دونكان هيث وجودي بورهام | عصام حجازى |
| ٤٣٥- | توجهات ما بعد الحداثة نيكولاس زيرج | ناجى رشوان |
| ٤٣٦- | تاريخ الفلسفة (مج١) فريدريك كويلستون | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٧- | رحالة هندي في بلاد الشرق العربى شبلى النعمانى | جلال الحفناوى |
| ٤٣٨- | بطلات وضحايا إيمان ضياء الدين بيبرس | عايدة سيف الدولة |
| ٤٣٩- | موت المراهبى (رواية) صدر الدين عيسى | محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب |
| ٤٤٠- | قواعد اللهجات العربية الحديثة كرسمن بروسناد | محمد طارق الشرقاوى |
| ٤٤١- | رب الأشياء الصغيرة (رواية) أرونداتى روى | فخرى نبيب |
| ٤٤٢- | مكتشيسوت: المرأة الفرعونية فوزية أسعد | ماهر جويجاني |
| ٤٤٣- | اللفة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها كيس فرستينغ | محمد طارق الشرقاوى |
| ٤٤٤- | أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة لاوريت سيجورنه | صالح علمانى |
| ٤٤٥- | حول وزن الشعر پرويز نائل خاتلى | محمد محمد يونس |
| ٤٤٦- | التحالف الأسود ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير | أحمد محمود |
| ٤٤٧- | أقدم لك: نظرية الكم ج. پ. ماك إيفوى وأوسكار زاريت | ممدوح عبدالمنعم |
| ٤٤٨- | أقدم لك: علم نفس التطور ديلائن إيلانز وأوسكار زاريت | ممدوح عبدالمنعم |
| ٤٤٩- | أقدم لك: الحركة النسوية نخبة | جمال الجزيرى |
| ٤٥٠- | أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية صوفيا فوكا وريبيكا رايت | جمال الجزيرى |
| ٤٥١- | أقدم لك: الفلسفة الشرقية ريتشارد أوزبورن ويورن فان لون | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٤٥٢- | أقدم لك: لينين والثورة الروسية ريتشارد إيجينانزى وأوسكار زاريت | محى الدين مزيد |
| ٤٥٣- | القاهرة: إقامة مدينة حديثة جان لوك أرنو | حليم طوسون وفؤاد الدهان |
| ٤٥٤- | خمسون عاماً من السينما الفرنسية رينيه بريدال | سوزان خليل |

| | | | |
|------|--|--------------------------|-----------------------------|
| ٤٥٥- | تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥) | فريدريك كويلستون | محمود سيد أحمد |
| ٤٥٦- | لا تنسنى (رواية) | مريم جعفرى | هويدا عزت محمد |
| ٤٥٧- | النساء فى الفكر السياسى الغربى | سوزان مولر أوكين | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٥٨- | الموريسكيون الأندلسيون | مرثيبس غارثيا أرينال | جمال عبد الرحمن |
| ٤٥٩- | نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية | توم تيتنبرج | جلال البنا |
| ٤٦٠- | أقدم لك: الفاشية والنازية | ستوارت هود وليتزا جانستز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٦١- | أقدم لك: لكان | داريان ليفر وجودى جروفز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٦٢- | طه حسين من الأزهر إلى السوريين | عبدالرشيد الصادق محمودى | عبدالرشيد الصادق محمودى |
| ٤٦٣- | الدولة المارقة | ويليام بلوم | كمال السيد |
| ٤٦٤- | ديمقراطية للقلّة | مايكل بارنتى | حمزة إبراهيم المنيف |
| ٤٦٥- | قصص اليهود | لويس جنزبيرج | جمال الرفاعى |
| ٤٦٦- | حكايات حب ويطولات فرعونية | فيولن فانويك | فاطمة عبد الله |
| ٤٦٧- | التفكير السياسى والنظرة السياسية | ستيفن ديلو | ربيع وهبة |
| ٤٦٨- | روح الفلسفة الحديثة | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٤٦٩- | جلال الملوك | نصوص حبشية قديمة | مجدى عبدالرازق |
| ٤٧٠- | الأراضى والجودة البيئية | جارى م. بيرزنسكى وآخرون | محمد السيد الفنة |
| ٤٧١- | رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج ٢) | ثلاثة من الرحالة | عبد الله عبد الرزاق إبراهيم |
| ٤٧٢- | دون كихوتى (القسم الأول) | ميغيل دى ثريانتس سايدرا | سليمان العطار |
| ٤٧٣- | دون كихوتى (القسم الثانى) | ميغيل دى ثريانتس سايدرا | سليمان العطار |
| ٤٧٤- | الأدب والنسوية | بام موريس | سهام عبدالسلام |
| ٤٧٥- | صوت مصر: أم كلثوم | فرجينيا دانيلسون | عادل هلال عنانى |
| ٤٧٦- | أرض العجايب بعيدة: يوم التونسى | ماريلين بوث | سحر توفيق |
| ٤٧٧- | تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين | هيلدا هوخام | أشرف كيلانى |
| ٤٧٨- | الصين والولايات المتحدة | ليوشيه شنج و لى شى تونج | عبد العزيز حمدى |
| ٤٧٩- | المقهى (مسرحية) | لاو شه | عبد العزيز حمدى |
| ٤٨٠- | تساي ون جى (مسرحية) | كو مو روا | عبد العزيز حمدى |
| ٤٨١- | بردة النبى | روى متحدة | رضوان السيد |
| ٤٨٢- | موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية | روبير جاك تيبو | فاطمة عبد الله |
| ٤٨٣- | النسوية وما بعد النسوية | سارة جامبل | أحمد الشامى |
| ٤٨٤- | جمالية التقى | هانسن روبيرت ياكس | رشيد بنحدو |
| ٤٨٥- | التوبة (رواية) | نذير أحمد الدهلوى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٦- | الذاكرة الحضارية | يان أسمن | عبدالحليم عبدالغنى رجب |
| ٤٨٧- | الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية | رفيع الدين المراد أبادى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٨- | الحب الذى كان وقصائد أخرى | نخبة | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٩- | هُسْرُل: الفلاسفة علماً دقيقاً | إدموند هُسْرُل | محمود رجب |
| ٤٩٠- | أسمار البيغاء | محمد قانرى | عبد الوهاب علوب |
| ٤٩١- | نصوص نصصية من روائع الأدب الأفرى | نخبة | سمير عبد ربه |
| ٤٩٢- | محمد على مؤسس مصر الحديثة | جى فارجيت | محمد رفعت عواد |

| | | | |
|--|-------------------------------|------------------------------|------|
| خطابات إلى طالب الصوتيات | هارولد بالمر | محمد صالح الضالع | ٤٩٣- |
| كتاب الموتى: الخروج في النهار | نصوص مصرية قديمة | شريف الصيفي | ٤٩٤- |
| اللوي | إدوارد تيفان | حسن عبد ربه المصري | ٤٩٥- |
| الحكم والسياسة في أفريقيا (ج١) | إكوانو باتولي | مجموعة من المترجمين | ٤٩٦- |
| العلمانية والنوع والذيلة في الشرق الأوسط | نادية العلي | مصطفى رياض | ٤٩٧- |
| النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث | جوديث تاكر ومارجريت مريونز | أحمد علي بدوي | ٤٩٨- |
| تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع | مجموعة من المؤلفين | فيصل بن خضراء | ٤٩٩- |
| في طفولتي: دراسة في السيرة الذاتية العربية | تيتز روكي | طلعت الشايب | ٥٠٠- |
| تاريخ النساء في الغرب (ج١) | أرثر جولد هامر | سحر فراج | ٥٠١- |
| أصوات بديلة | مجموعة من المؤلفين | هالة كمال | ٥٠٢- |
| مختارات من الشعر الفارسي الحديث | نخبة من الشعراء | محمد نور الدين عبد المنعم | ٥٠٣- |
| كتابات أساسية (ج١) | مارتن هايدجر | إسماعيل المصدق | ٥٠٤- |
| كتابات أساسية (ج٢) | مارتن هايدجر | إسماعيل المصدق | ٥٠٥- |
| ربما كان قديساً (رواية) | أن تيلر | عبد الحميد فهمي الجمال | ٥٠٦- |
| سيدة الماضي الجميل (مسرحية) | بيتر شيفر | شوقي فهمي | ٥٠٧- |
| المولوية بعد جلال الدين الرومي | عبد الباقي جلبنارلي | عبد الله أحمد إبراهيم | ٥٠٨- |
| الفقر والإحسان في عصر سلاطين المالك | أدم صبرة | قاسم عبده قاسم | ٥٠٩- |
| الأملة الماكرة (مسرحية) | كارلو جولونوني | عبد الرازق عيد | ٥١٠- |
| كوكب مرقع (رواية) | أن تيلر | عبد الحميد فهمي الجمال | ٥١١- |
| كتابة النقد السينمائي | تيموثي كوريغان | جمال عبد الناصر | ٥١٢- |
| العلم الجسور | تيد أنتون | مصطفى إبراهيم فهمي | ٥١٣- |
| مدخل إلى النظرية الأدبية | چونثان كولر | مصطفى بيومي عبد السلام | ٥١٤- |
| من التقليد إلى ما بعد الحداثة | فدوى مالطي دوجلاس | فدوى مالطي دوجلاس | ٥١٥- |
| إرادة الإنسان في علاج الإدمان | أرنولد واشنطن وديونا باوندي | صبري محمد حسن | ٥١٦- |
| نقش على الماء وقصص أخرى | نخبة | سمير عبد الحميد إبراهيم | ٥١٧- |
| استكشاف الأرض والكون | إسحق عظيموف | هاشم أحمد محمد | ٥١٨- |
| محاضرات في المثالية الحديثة | جوزايا رويس | أحمد الأنصاري | ٥١٩- |
| النوع الفرنسي بمصر من العلم إلى المشروع | أحمد يوسف | أمل الصبان | ٥٢٠- |
| قاموس تراجم مصر الحديثة | أرثر جولد سميت | عبد الوهاب بكر | ٥٢١- |
| إسبانيا في تاريخها | أميركو كاسترو | علي إبراهيم منوفي | ٥٢٢- |
| الفن الطليطلي الإسلامي والمدجن | باسيليو بابون مالدونادو | علي إبراهيم منوفي | ٥٢٣- |
| الملك لير (مسرحية) | وليم شكسبير | محمد مصطفى بدوي | ٥٢٤- |
| مرسم سيد في بيروت وقصص أخرى | دنيس جونسون | نادية رفعت | ٥٢٥- |
| أقدم لك: السياسة البيئية | ستيفن كروول ووليم رانكين | محيي الدين مزيد | ٥٢٦- |
| أقدم لك: كافكا | ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب | جمال الجزيري | ٥٢٧- |
| أقدم لك: تروتسكي والماركسية | طارق علي وفيل إيفانز | جمال الجزيري | ٥٢٨- |
| بدائع العلامة إقبال في شعره الأردى | محمد إقبال | حازم محفوظ وحسين نجيب المصري | ٥٢٩- |
| مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية | رينيه جينو | عمر الفاروق عمر | ٥٣٠- |

| | | | |
|------|---|-------------------------------|--|
| ٥٣١- | ما الذي حدث في حدث ١١ سبتمبر؟ | چاك دريدا | صفاء فتحي |
| ٥٣٢- | المغامر والمستشرق | هنري لورنس | بشير السباعي |
| ٥٣٣- | تعلم اللغة الثانية | سوزان جاس | محمد طارق الشراوى |
| ٥٣٤- | الإسلاميون الجزائريون | سيفرين لوبا | حمادة إبراهيم |
| ٥٣٥- | مخزن الأسرار (شعر) | نظامي الكنجوي | عبدالعزیز بقوش |
| ٥٣٦- | الثقافات وقيم التقدم | سمويل منتجتون ولورانس هاريزون | شوقي جلال |
| ٥٣٧- | الحب والحرية (شعر) | نخبة | عبدالفار مكاوي |
| ٥٣٨- | النفس والآخر في قصص يوسف الشاروني | كيت دانييلز | محمد الحديدي |
| ٥٣٩- | خمس مسرحيات قصيرة | كاريل تشرشل | محسن مصيلحي |
| ٥٤٠- | توجهات بريطانية - شرقية | السير رونالد ستورس | رؤف عباس |
| ٥٤١- | هي تتخيل وهلاس أخرى | خوان خوسيه مياس | مروة رزق |
| ٥٤٢- | قصص مفقودة من الأدب اليوناني الحديث | نخبة | نعيم عطية |
| ٥٤٣- | أقدم لك: السياسة الأمريكية | باتريك بروجان وكريس جرات | وفاء عبدالقادر |
| ٥٤٤- | أقدم لك: ميلاني كلاين | روبرت هنتشل وآخرون | حمدي الجابري |
| ٥٤٥- | يا له من سياق محموم | فرانسيس كريك | عزت عامر |
| ٥٤٦- | ريموس | ت. ب. وايزمان | توفيق علي منصور |
| ٥٤٧- | أقدم لك: بارت | فيليب تودي وأن كورس | جمال الجزيري |
| ٥٤٨- | أقدم لك: علم الاجتماع | ريتشارد أوزيرين ويون فان لون | حمدي الجابري |
| ٥٤٩- | أقدم لك: علم العلامات | بول كويلي ولبتاجاتز | جمال الجزيري |
| ٥٥٠- | أقدم لك: شكسبير | تيك جروم وييرو | حمدي الجابري |
| ٥٥١- | الموسيقى والعولة | ساميرون ماندي | سمحة الخولي |
| ٥٥٢- | قصص مثالية | ميجيل دي ثريانتس | علي عبد الرؤف البمبي |
| ٥٥٣- | مدخل لشعر الفرنسي الحديث والمعاصر | دانيال لوفرس | رجاء ياقوت |
| ٥٥٤- | مصر في عهد محمد علي | عفاف لطفي السيد مارسوه | عبدالسميع عمر زين الدين |
| ٥٥٥- | الإستراتيجية الأمريكية لقرن العادي والعشرين | أناتولي أوتكين | أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالي |
| ٥٥٦- | أقدم لك: جان بويرار | كريس هوروكس وزوران جيلفك | حمدي الجابري |
| ٥٥٧- | أقدم لك: الماركيز دي ساد | ستوارت هود وجراهام كرولي | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٥٥٨- | أقدم لك: الدراسات الثقافية | زيودين ساردارويورين فان لون | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٥٥٩- | الماس الزائف (رواية) | تشا تشاجي | عبدالحى أحمد سالم |
| ٥٦٠- | صلصلة الجرس (شعر) | محمد إقبال | جلال السعيد الحفناوي |
| ٥٦١- | جناح جبريل (شعر) | محمد إقبال | جلال السعيد الحفناوي |
| ٥٦٢- | بلايين وبلايين | كارل ساغان | عزت عامر |
| ٥٦٣- | ورد الغريب (مسرحية) | خاينيتو بينابينتو | صبري محمدي التهامي |
| ٥٦٤- | عش الغريب (مسرحية) | خاينيتو بينابينتو | صبري محمدي التهامي |
| ٥٦٥- | الشرق الأوسط المعاصر | ديورا ج. جيرتر | أحمد عبدالحميد أحمد |
| ٥٦٦- | تاريخ أوروبا في العصور الوسطى | موريس بيشوب | علي السيد علي |
| ٥٦٧- | الوطن المقتصب | مايكل رايس | إبراهيم سلامة إبراهيم |
| ٥٦٨- | الأصول في الرواية | عبد السلام حيدر | عبد السلام حيدر |

| | | |
|--|-------------------------------|-------------------------------------|
| ٥٦٩- موقع الثقافة | هومي بابا | ثائر ديب |
| ٥٧٠- دول الخليج الفارسي | سير روبرت هاي | يوسف الشاروني |
| ٥٧١- تاريخ النقد الإسباني المعاصر | إيميليا دي ثوليتا | السيد عبد الظاهر |
| ٥٧٢- الطب في زمن الفراغة | برونو أليوا | كمال السيد |
| ٥٧٣- أقدم لك: فرويد | ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتى | جنال الجزيري |
| ٥٧٤- مصر القديمة في عيون الإيرانيين | حسن بيرنيا | علاء الدين السباعي |
| ٥٧٥- الاقتصاد السياسي للعولمة | نجبر وودز | أحمد محمود |
| ٥٧٦- فكر ثريانتس | أمريكو كاسترو | ناهد العشري محمد |
| ٥٧٧- مفامرات بينوكيو | كارلو كولودي | محمد قدرى عمارة |
| ٥٧٨- الجماليات عند كيتس وهنت | أيومي ميزوكوشي | محمد إبراهيم وعصام عبد الروف |
| ٥٧٩- أقدم لك: تشومسكي | جون ماهر وجودي جرونز | محيي الدين مزيد |
| ٥٨٠- دائرة المعارف النولية (مج ١) | جون فيزر وبول سيجرجز | باشراف: محمد فتحي عبدالهادي |
| ٥٨١- الحقى يموتون (رواية) | ماريو بوزو | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٢- مرايا على الذات (رواية) | هوشنك كلشيري | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٣- الجيران (رواية) | أحمد محمود | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٤- سفر (رواية) | محمود دولت آبادي | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٥- الأمير احتجاب (رواية) | هوشنك كلشيري | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٦- السينما العربية والأفريقية | ليزبيث مالكومس وروى أرمن | سهام عبد السلام |
| ٥٨٧- تاريخ تطور الفكر الصيني | مجموعة من المؤلفين | عبدالعزیز حمدي |
| ٥٨٨- منحوتات الثالث | أنيس كابرول | ماهر جورجاني |
| ٥٨٩- نمبكت العجبية (رواية) | فيلكس دييوا | عبدالله عبدالرازق إبراهيم |
| ٥٩٠- أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية | نخبة | محمود مهدي عبدالله |
| ٥٩١- الشاعر والمفكر | هوراتيوس | على عبدالقواب على وصلاح رمضان السيد |
| ٥٩٢- الثورة المصرية (ج ١) | محمد صبرى السوربوتى | مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان |
| ٥٩٣- قصائد ساحرة | بول فاليري | بكر الحلو |
| ٥٩٤- القلب السمين (قصة أطفال) | سوزانا تامارو | أمانى فوزى |
| ٥٩٥- الحكم والسياسة في أفريقيا (ج ٢) | إكوانو بانولى | مجموعة من المترجمين |
| ٥٩٦- الصحة العقلية في العالم | روبرت ديجارليه وآخرون | إيهاب عبدالرحيم محمد |
| ٥٩٧- مسلمو غرناطة | خوليو كاروياروخا | جمال عبدالرحمن |
| ٥٩٨- مصر وكنعان وإسرائيل | دونالد ريدفورد | بيومي على قنديل |
| ٥٩٩- فلسفة الشرق | هرداد مهرين | محمود علاوى |
| ٦٠٠- الإسلام في التاريخ | برنارد لويس | مدحت طه |
| ٦٠١- النسوية والمواطنة | ريان ثوت | أيمن بكر وسمر الشيشكلي |
| ٦٠٢- ليوتارنخو فلسفة ما بعد حداثة | جيمس وليامز | إيمان عبدالعزيز |
| ٦٠٣- النقد الثقافي | ارثر أيزابرجر | وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى |
| ٦٠٤- الكوارث الطبيعية (مج ١) | باتريك ل. أبوت | توفيق على منصور |
| ٦٠٥- مخاطر كوكبنا المضطرب | إرنست زيبروسكى (الصغير) | مصطفى إبراهيم فهمي |
| ٦٠٦- قصة البردى اليوناني في مصر | ريتشارد هاريس | محمود إبراهيم السعدنى |

| | | | |
|------|---|---------------------------------|----------------------------|
| ٦٠٧- | قلب الجزيرة العربية (ج١) | هارى سينت فيلبى | صبرى محمد حسن |
| ٦٠٨- | قلب الجزيرة العربية (ج٢) | هارى سينت فيلبى | صبرى محمد حسن |
| ٦٠٩- | الانتخاب الثقافى | أجنر فوج | شوقى جلال |
| ٦١٠- | العمارة المدججة | رفائيل لويث جوثمان | على إبراهيم منوفى |
| ٦١١- | النقد والأيدولوجية | تيرى إيجلتون | فخرى صالح |
| ٦١٢- | رسالة النفسية | فضل الله بن حامد الحسينى | محمد محمد يونس |
| ٦١٣- | السياحة والسياسة | كولن مايكل هول | محمد فريد حجاب |
| ٦١٤- | بيت الأقصر الكبير (رولية) | فوزية أسعد | منى قطان |
| ٦١٥- | عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد من ١٩١٧ إلى ١٩١٩ | أليس بسيرينى | محمد رفعت عواد |
| ٦١٦- | أساطير بيضاء | روبرت يانج | أحمد محمود |
| ٦١٧- | الفولكلور والبحر | هوراس بيك | أحمد محمود |
| ٦١٨- | نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة | تشارلز فيلبس | جلال البنا |
| ٦١٩- | مفاتيح أورشليم القدس | ريمون استانبولى | عايدة الباجورى |
| ٦٢٠- | السلام الصليبي | توماس ماستنك | بشير السباعى |
| ٦٢١- | النوبة المعبر الحضارى | وليم ي. آدمز | فؤاد عكود |
| ٦٢٢- | أشعار من عالم اسمه الصين | أى تشينج | أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى |
| ٦٢٣- | نوافير جحا الإبرانى | سعيد قانمى | يوسف عبدالفتاح |
| ٦٢٤- | أزمة العالم الحديث | رينيه جينو | عمر الفاروق عمر |
| ٦٢٥- | الجرح السرى | جان جينيه | محمد برادة |
| ٦٢٦- | مختارات شعرية مترجمة (ج٢) | نخبة | توفيق على منصور |
| ٦٢٧- | حكايات إيرانية | نخبة | عبدالوهاب علوب |
| ٦٢٨- | أصل الأنواع | تشارلس داروين | مجدى محمود المليجى |
| ٦٢٩- | قرن آخر من الهيمنة الأمريكية | نيقولا جويات | عزة الخميسى |
| ٦٣٠- | سيرنى الذاتية | أحمد بللو | صبرى محمد حسن |
| ٦٣١- | مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر | نخبة | باشراف: حسن طلب |
| ٦٣٢- | المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا | دولورس برامون | رانيا محمد |
| ٦٣٣- | الحب وفنونه (شعر) | نخبة | حمادة إبراهيم |
| ٦٣٤- | مكتبة الإسكندرية | روى ماكرويد وإسماعيل سراج الدين | مصطفى البهنسارى |
| ٦٣٥- | التثيت والتكيف فى مصر | جودة عبد الخالق | سمير كريم |
| ٦٣٦- | حج يولنדה | جناب شهاب الدين | سامية محمد جلال |
| ٦٣٧- | مصر الخديوية | ف. روبرت هنتز | بدر الرفاعى |
| ٦٣٨- | الديمقراطية والشعر | روبرت بن ورين | فؤاد عبد المطلب |
| ٦٣٩- | فندق الأرق (شعر) | تشارلز سيميك | أحمد شافعى |
| ٦٤٠- | الكسياد | الأميرة أناكومنينا | حسن حبشى |
| ٦٤١- | برتراند رسل (مختارات) | برتراند رسل | محمد قبرى عمارة |
| ٦٤٢- | أقدم لك: داروين والتطور | جوناثان ميلر ويورين فان لون | ممنوح عبد المنعم |
| ٦٤٣- | سفرنامه حجاز (شعر) | عبد الماجد النريابادى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٦٤٤- | العلوم عند المسلمين | هوارد ديتيرنز | فتح الله الشيخ |

| | | | |
|------|--|-----------------------------|---|
| ٦٤٥- | السياسة الفخرية الأمريكية ومصادرها الاضطلة | تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف | عبد الوهاب علوب |
| ٦٤٦- | قصة الثورة الإيرانية | سپهر ذبيح | عبد الوهاب علوب |
| ٦٤٧- | رسائل من مصر | جون نينيه | فتحى العشرى |
| ٦٤٨- | بورخيس | بياتريث سارلو | خليل كلفت |
| ٦٤٩- | الخوف وقصص خرافية أخرى | جى دى موباسان | سحر يوسف |
| ٦٥٠- | الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط | روجر أوين | عبد الوهاب علوب |
| ٦٥١- | ديليسيب الذى لا نعرفه | وثائق قديمة | أمل الصبان |
| ٦٥٢- | آلهة مصر القديمة | كلود ترونكر | حسن نصر الدين |
| ٦٥٣- | مدرسة الطغاة (مسرحية) | إيريش كستتر | سمير جريس |
| ٦٥٤- | أساطير شعبية من أوزبكستان (ج١) | نصوص قديمة | عبد الرحمن الخميسى |
| ٦٥٥- | أساطير وآلهة | إيزابيل فرانكو | حليم طوسون ومحمود ماهر طه |
| ٦٥٦- | خيز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان) | ألفونسو ساسترى | ممدوح البستارى |
| ٦٥٧- | محاكم التفتيش والموريسكيون | مرثيديس غارثيا أريغال | خالد عباس |
| ٦٥٨- | حوارات مع خوان رامون خيمينيث | خوان رامون خيمينيث | صبرى التهامى |
| ٦٥٩- | قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية | نخبة | عبد اللطيف عبد الحليم |
| ٦٦٠- | نافذة على أحدث العلوم | ريتشارد فايفيلد | هاشم أحمد محمد |
| ٦٦١- | روائع أندلسية إسلامية | نخبة | صبرى التهامى |
| ٦٦٢- | رحلة إلى الجذور | داسو سالديبار | صبرى التهامى |
| ٦٦٣- | امرأة عادية | ليوسيل كليفتون | أحمد شافعى |
| ٦٦٤- | الرجل على الشاشة | ستيفن كوهان وأنا راي هارك | عصام زكريا |
| ٦٦٥- | عزائم أخرى | بول دافيز | هاشم أحمد محمد |
| ٦٦٦- | تطوير الصورة الشعرية عند شكسبير | ولفجانج اتش كلين | جمال عبد التاصر ومدحت الجبار وجمال جاد الرب |
| ٦٦٧- | الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى | ألن جولدر | على ليلة |
| ٦٦٨- | ثقافات العولة | فريدريك جيمسون وماساو ميوشى | إيلي الجبالى |
| ٦٦٩- | ثلاث مسرحيات | ول شوينكا | نسيم مجلى |
| ٦٧٠- | أشعار جوستاف أدولفو | جوستاف أدولفو بكر | ماهر البطوطى |
| ٦٧١- | قل لى كم مضى على رحيل القطار؟ | جيمس بولدوين | على عبدالأمير صالح |
| ٦٧٢- | مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال | نخبة | إبتهاال سالم |
| ٦٧٣- | ضرب الكليم (شعر) | محمد إقبال | جلال الحفناوى |
| ٦٧٤- | ديوان الإمام الخمينى | آية الله العظمى الخمينى | محمد علاء الدين منصور |
| ٦٧٥- | أثينا السوداء (ج٢، ج١) | مارتن برنال | باشراف: محمود إبراهيم السعدنى |
| ٦٧٦- | أثينا السوداء (ج٢، ج١) | مارتن برنال | باشراف: محمود إبراهيم السعدنى |
| ٦٧٧- | تاريخ الأدب فى إيران (ج١، ج٢) | إدوارد جرانفيل براون | أحمد كمال الدين حلمى |
| ٦٧٨- | تاريخ الأدب فى إيران (ج١، ج٢) | إدوارد جرانفيل براون | أحمد كمال الدين حلمى |
| ٦٧٩- | مختارات شعرية مترجمة (ج٢) | وليام شكسبير | توفيق على منصور |
| ٦٨٠- | سنوات الطفولة (رواية) | ول شوينكا | سمير عبد ربه |
| ٦٨١- | هل يوجد نص فى هذا الفصل؟ | ستانلى فش | أحمد الشيمى |
| ٦٨٢- | نجوم خطر التجوال الجديد (رواية) | بن أوكرى | صبرى محمد حسن |

| | | | |
|------|---|--------------------------------|------------------------------|
| ٦٨٢- | سكين واحد لكل رجل (رواية) | ت. م. ألوكو | صبري محمد حسن |
| ٦٨٤- | الأمثال القصصية الكاملة (أنا كندا) (ج١) | أوراثيو كيروجا | رزق أحمد بهنسي |
| ٦٨٥- | الأمثال القصصية الكاملة (الصحراء) (ج٢) | أوراثيو كيروجا | رزق أحمد بهنسي |
| ٦٨٦- | امراة محاربة (رواية) | ماكسين هونج كنجستون | سحر توفيق |
| ٦٨٧- | محبوبة (رواية) | فتانة حاج سيد جوادى | ماجدة العناني |
| ٦٨٨- | الانفجارات الثلاثة العظمى | فيليب م. دوير وريتشارد أ. موار | فتح الله الشيخ وأحمد السماهي |
| ٦٨٩- | الملف (مسرحية) | تادوش روجيليتش | هناء عبد الفتاح |
| ٦٩٠- | محاكم التفتيش في فرنسا | (مختارات) | رمسيس عوض |
| ٦٩١- | ألبرت أينشتاين: حياته وغرامياته | (مختارات) | رمسيس عوض |
| ٦٩٢- | أقدم لك: الوجوبية | ريتشارد أيبجانسي وأوسكار زاريت | حمدي الجابري |
| ٦٩٣- | أقدم لك: القتل الجماعي (المحرقة) | حائيم برشيت وآخرون | جمال الجزيري |
| ٦٩٤- | أقدم لك: بريدنا | جيف كولنر وبييل مايبلين | حمدي الجابري |
| ٦٩٥- | أقدم لك: رسل | ديف روبنسون وجودي جروف | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٦- | أقدم لك: روسو | ديف روبنسون وأوسكار زاريت | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٧- | أقدم لك: أرسطو | روبرت وديين وجودي جروف | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٨- | أقدم لك: عصر التنوير | ليود سينسر وأندريجي كروز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٩- | أقدم لك: التحليل النفسي | إيفان وارد وأوسكار زاريت | جمال الجزيري |
| ٧٠٠- | الكاتب وواقعه | ماريو فرجاش | بسمة عبدالرحمن |
| ٧٠١- | الذاكرة والحدائق | وليم رود فيفيان | منى البرنس |
| ٧٠٢- | الأمثال الفارسية | أحمد وكيبيان | محمود علاوي |
| ٧٠٣- | تاريخ الأنبياء في إيران (ج٢) | إيوارد جراتيل براون | أمين الشواربي |
| ٧٠٤- | فيه ما فيه | مولانا جلال الدين الرومي | محمد علاء الدين منصور وآخرون |
| ٧٠٥- | فضل الأتام من رسائل حجة الإسلام | الإمام الغزالي | عبد الحميد مذكور |
| ٧٠٦- | الشجرة الوراثية وكتاب التحولات | جونسون ف. يان | عزت عامر |
| ٧٠٧- | أقدم لك: فالتر بنيامين | هوارد كاليبيل وآخرون | وفاء عبدالقادر |
| ٧٠٨- | فراغة من؟ | دونالد مالكولم ريد | رؤف عباس |
| ٧٠٩- | معنى الحياة | ألفريد أدلر | عادل نجيب بشرى |
| ٧١٠- | الأطفال والتكنولوجيا والثقافة | يان هاتشباي وجوموران إليس | دعاء محمد الخطيب |
| ٧١١- | بيرة التاج | ميرزا محمد هادي رسوا | هناء عبد الفتاح |
| ٧١٢- | ميراث الترجمة: الإلياذة (ج١) | هوميروس | سليمان البستاني |
| ٧١٣- | ميراث الترجمة: الإلياذة (ج٢) | هوميروس | سليمان البستاني |
| ٧١٤- | ميراث الترجمة: حديث القلوب | لامنيه | هنا صاوه |
| ٧١٥- | جامعة كل المعارف (ج١) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٦- | جامعة كل المعارف (ج٢) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٧- | جامعة كل المعارف (ج٣) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٨- | جامعة كل المعارف (ج٤) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٩- | جامعة كل المعارف (ج٥) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧٢٠- | جامعة كل المعارف (ج٦) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧٢١- | فلسفة المتكلمين في الإسلام (مج١) | ه. أ. ولفسون | مصطفى ليبي عبد القنى |

| | | | |
|-----------------------|---------------------------|---|------|
| الصفصافي أحمد القطوري | يشار كمال | الصنيعة وتقصص أخرى | ٧٢٢- |
| أحمد ثابت | إفرايم نيمنى | تحديات ما بعد الصهيونية | ٧٢٣- |
| عبد الريس | بول روينسون | اليسار القرويدي | ٧٢٤- |
| مي مقلد | جون فيتكس | الاضطراب النفسي | ٧٢٥- |
| مروة محمد إبراهيم | غيرمو غوثالبيس بوستو | الموريكيون في المغرب | ٧٢٦- |
| وحيد السعيد | باچين | حلم البحر (رواية) | ٧٢٧- |
| أميرة جمعة | موريس أليه | العولة: تدمير العمالة والنمر | ٧٢٨- |
| هويدا عزت | صادق زيبا كلام | الثورة الإسلامية في إيران | ٧٢٩- |
| عزت عامر | أن جاتي | حكايات من السهول الأفريقية | ٧٣٠- |
| محمد قدرى عمارة | مجموعة من المؤلفين | النوع الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف | ٧٣١- |
| سمير جريس | إنجو شولتسه | قصص بسيطة (رواية) | ٧٣٢- |
| محمد مصطفى بدوي | وليم شيكسبير | منساة عطيل (مسرحية) | ٧٣٣- |
| أمل الصبان | أحمد يوسف | بونايرت في الشرق الإسلامي | ٧٣٤- |
| محمود محمد مكي | مايكل كويرسون | فن السيرة في العربية | ٧٣٥- |
| شعبان مكاوي | هوارد زن | التاريخ الشعبي للولايات المتحدة (ج١) | ٧٣٦- |
| توفيق علي منصور | باتريك ل. أبوت | الكوارث الطبيعية (مج٢) | ٧٣٧- |
| محمد عواد | جيرار دي جورج | مشرق من عصر ما قبل التاريخ إلى الثورة المتوكة | ٧٣٨- |
| محمد عواد | جيرار دي جورج | مشرق من الإمبراطورية العثمانية حتى تلك العاصر | ٧٣٩- |
| مرفت ياقوت | باري هندس | خطابات القوة | ٧٤٠- |
| أحمد هيكل | برنارد لويس | الإسلام وأزمة العصر | ٧٤١- |
| رزق بهنسي | خوسيه لاكوارا | أرض حارة | ٧٤٢- |
| شوقي جلال | روبرت أونجر | الثقافة: منظور دارويني | ٧٤٣- |
| سمير عبد الحميد | محمد إقبال | بيوان الأسرار والرموز (شعر) | ٧٤٤- |
| محمد أبو زيد | بيك الدنبلي | المآثر السلطانية | ٧٤٥- |
| حسن النعيمي | جوزيف أ. شومبيتر | تاريخ التحليل الاقتصادي (مج١) | ٧٤٦- |
| إيمان عبد العزيز | تريفور وايتوك | الاستعارة في لغة السينما | ٧٤٧- |
| سمير كريم | فرانسيس بويل | تدمير النظام العالمي | ٧٤٨- |
| باتسي جمال الدين | ل.ج. كالفيه | إيكولوجيا لغات العالم | ٧٤٩- |
| باشراف: أحمد عثمان | هوميروس | الإلياذة | ٧٥٠- |
| علاء السباعي | نخبة | الإسلام والمعراج في تراث الشعر الفارسي | ٧٥١- |
| نمر عاروري | جمال قارصلي | ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف | ٧٥٢- |
| محسن يوسف | إسماعيل سراج الدين وآخرون | التنمية والقيم | ٧٥٣- |
| عبد السلام حيدر | أنثا ماري شيمل | الشرق والغرب | ٧٥٤- |
| علي إبراهيم منوفي | أندرو ب. ديبكي | تاريخ الشعر الإسباني خلال القرن العشرين | ٧٥٥- |
| خالد محمد عباس | إنريكي خاردييل بونثيلا | ذات العيون الساحرة | ٧٥٦- |
| أمال الروبي | باتريشيا كرون | تجارة مكة | ٧٥٧- |
| عاطف عبد الحميد | بروس روبنز | الإحساس بالعولة | ٧٥٨- |
| جلال الحفناوي | مولوي سيد محمد | النثر الأردني | ٧٥٩- |
| السيد الأسود | السيد الأسود | الدين والتصور الشعبي للكون | ٧٦٠- |

| | | |
|-----------------------------|-----------------------|---|
| فاطمة ناعوت | فيريچينيا وولف | ٧٦١- جيوب مثقلة بالمجارة () |
| عبدالعال صالح | ماريا سوليداد | ٧٦٢- المسلم عدواً وصديقاً |
| نجوى عمر | أنريكو بيا | ٧٦٣- الحياة فى مصر |
| حازم محفوظ | غالب الدهلوى | ٧٦٤- ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل) |
| حازم محفوظ | خواجة الدهلوى | ٧٦٥- ديوان خواجة الدهلوى (شعر تصوف) |
| غازى برو و خليل أحمد خليل | تيرى هنتش | ٧٦٦- الشرق المتخيل |
| غازى برو | نسيب سمير الحسينى | ٧٦٧- الغرب المتخيل |
| محمود فهمى حجازى | محمود فهمى حجازى | ٧٦٨- حوار الثقافات |
| رندا النشار وضياء زاهر | فريدريك هتمان | ٧٦٩- أدباء أحياء |
| صبرى التهامى | بينيتو بيريث جالنوس | ٧٧٠- السيدة بيرفيكتا |
| صبرى التهامى | ريكاردو جويرالديس | ٧٧١- السيد سيجوندو سومبرا |
| محسن مصيلحى | إليزابيث رايت | ٧٧٢- بريخت ما بعد العداثة |
| بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى | جون فيزر ويول ستيرجيز | ٧٧٣- دائرة المعارف الدولية (ج٢) |
| حسن عبد ربه المصرى | مجموعة من المؤلفين | ٧٧٤- الديمقراطية الأمريكية التاريخ والتركيزات |
| جلال الحفناوى | نذير أحمد الدهلوى | ٧٧٥- مرآة العروس |
| محمد محمد بونس | فريد الدين العطار | ٧٧٦- منظومة مصيبت نامه (مج١) |

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١١٧٠٧ / ٢٠٠٥